EL PENSAMIENTO DE SÓCRATES

A. E. Taylor



BREVIARIOS

DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Los *Breviarios* del FONDO DE CULTURA ECONÓMICA constituyen la base de una biblioteca que lleva la universidad al hogar, poniendo al alcance del hombre o la mujer no especializados los grandes temas del conocimiento moderno. Redactados por especialistas de crédito universal, cada uno de estos *Breviarios* es un tratado sumario y completo sobre la materia que anuncia su título; en su conjunto, cuidadosamente planeado, forman esa biblioteca de consulta y orientación que la cultura de nuestro tiempo hace indispensable.



I. INTRODUCCIÓN

La vida de un gran hombre, particularmente cuando pertenece a una edad remota, nunca puede ser un simple registro de hechos indiscutibles. Incluso cuando esos hechos son muy numerosos, la verdadera tarea del biógrafo reside en su interpretación; debe penetrar más allá de los simples acontecimientos hasta el propósito y carácter que descubren, y sólo puede hacerlo mediante un esfuerzo imaginativo. En el caso de las dos figuras históricas que más han influido en la vida de la humanidad, Jesús y Sócrates, los hechos indiscutibles son excepcionalmente raros; quizá —sobre ellos— haya sólo una afirmación que nadie puede negar sin temor a ser excluido de entre los cuerdos. Tenemos la certeza de que Jesús "padeció bajo el poder de Poncio Pilatos", y no es menos cierto que Sócrates fue condenado a muerte en Atenas, acusado de impiedad, en el "año de Laques" (399 a. c.). Todo relato sobre el uno o el otro que vaya más allá de estas afirmaciones es inevitablemente una construcción personal. Por ello, aun este bosquejo sin pretensiones debe iniciarse con unas cuantas notas sobre las fuentes de las que me he servido y sobre los principios que me han guiado al utilizarlas.

Sócrates no nos dejó ningún testimonio de su propio pensamiento o de sus acciones. El que no lo hiciera es consecuencia directa del carácter de la sociedad a la que perteneció. Aunque la parte de su vida que más conocemos, su vejez, se prolongó hasta tiempos diferentes y menos dichosos, Sócrates fue, por nacimiento y educación, un hombre del

gran siglo de Pericles; de hecho, era hombre de más de cuarenta años a la muerte del estadista. Ahora bien, los atenienses de aquellos grandes dias no escribían libros; fue una edad de grandes tragedias, pero no de literatura en prosa. Ésta es la razón por la que haciendo a un lado una alusión significativa, pero no absolutamente cierta, no poseemos ningún testimonio contemporáneo de cualquier hecho o dicho de Sócrates hasta las proximidades de su cincuentena. Tenía ya cuarenta y siete años, o más, cuando por alguna razón, fue elegido por los famosos poetas cómicos Aristófanes y Amipsias, como blanco de sus comedias burlescas en el año 423 a. c.; un tercer comediógrafo, Eupolis, hizo lo mismo dos años después. Poseemos todavía la brillante caricatura de Aristófanes, *Las nubes,* aunque quizá en una versión retocada por el autor, único documento sobre Sócrates de fecha anterior a su muerte.

La profunda impresión producida por el proceso y muerte del filósofo condujo inmediatamente a la creación de toda una literatura, mediante la cual trataron de conservar su recuerdo, describiendo su personalidad y conversación, hombres más jóvenes que habían estado bajo su influencia. Gran parte de esta literatura desapareció, pero aún poseemos la imponente serie de diálogos en los que Platón hizo de Sócrates la figura central, los *Recuerdos* [*Memorias* o *Memorables*] apologéticos del Maestro escritos por Jenofonte, con una o dos obras menores del mismo género, y unas cuantas páginas de los diálogos socráticos de un tercer contemporáneo, Esquines de Esfeto; éstas son, naturalmente, las principales fuentes para cualquier historia del

filósofo. El problema es conocer la debida manera de manejarlas. Es importante recordar que los tres autores eran muchos años más jóvenes que su héroe. Platón era cuarenta y tres años menor que Sócrates; Jenofonte casi seguramente algunos años más joven aún, y aunque no tenemos fecha exacta acerca de Esquines, debió de ser poco más o menos contemporáneo de aquellos.[1]

Así, pues, ninguno de los tres podía haber tenido recuerdos fidedignos acerca de Sócrates, antes de sus cincuenta y cinco años; cuando nos cuentan algo de su madurez o de su juventud, su conocimiento no es de primera mano.[2]

La biografía, como forma literaria aceptada, sólo aparece entre los griegos en el siglo III a. C. (300-200 a. C.) y es característica de la edad alejandrina. Los filósofos, como los poetas, se habían

[1] Sócrates había nacido en el año 469 a. C. o antes; Platón en 428/7. Jenofonte consideró que su extremada juventud era una gran desventaja al ser elegido, en 401, como uno de los generales de la Retirada de los Diez Mil (*Anábasis*, III, 1, 25) Por ello no es probable que haya nacido antes de 426/25. Esquines es mencionado por Platón (*Apología*, 33 e) como un joven cuyo padre debía haber sido citado como testigo por los acusadores de Sócrates, si éstos creían realmente que el filósofo había "corrompido" a su hijo. Fue el único de los tres que estuvo presente al morir Sócrates (*Fedón*, 59 b). Platón (*ibid.*) estaba en cama, enfermo, y Jenofonte "en algún lugar de Asia".

[2] Así, cuando Platón nos habla en el *Teeteto* de la impresión producida en Sócrates, en los últimos meses de su vida, por el héroe juvenil del diálogo (posteriormente el matemático más eminente de la Academia), escribe acerca de un asunto que conocía íntimamente; pero cuando describe el encuentro del joven Sócrates con Parménides y Zenón, trata de acontecimientos que anteceden más de veinte años a su propio nacimiento.

convertido por aquel tiempo en objetos de curiosidad para el público lector, y más de un autor se dedicó a satisfacer esta curiosidad. Las obras entonces producidas han desaparecido; pero su sustancia se conserva en las *Vidas de filósofos,* que llevan el nombre, por lo demás desconocido, de Diógenes Laercio, y que, en su forma final, datan del 200 a. c. aproximadamente. La referencia a Sócrates en esta obra sigue siendo el resumen mayor de todo lo conocido o conjeturado acerca del tema por hombres de letras que vivieron bajo los Ptolomeos y posteriormente. Desde luego, en él se conservan algunas afirmaciones de gran valor, garantizadas por el nombre de autores anteriores. Pero la norma crítica de los biógrafos alejandrinos no era elevada. Su público exigía no tanto fidelidad cuanto anécdotas picantes, escándalos y agudezas, y el escritor tenía que dar gusto a su público. Por otra parte, un autor de aquella época no estaba en situación muy favorable para establecer la autenticidad de los hechos de un ateniense del siglo v. El material era escaso, y en gran parte consistía en alusiones pasajeras sin mayor explicación; con mucha frecuencia en bromas de alguna comedia, cuyo significado era tan oscuro para un alejandrino como lo es para nosotros. No puede esperarse que las biografías escritas en tales condiciones arrojen mucha luz sobre ninguna personalidad, y menos aún sobre la de un hombre que, como el doctor Johnson, se había convertido ya en centro de una leyenda durante su propia vida. Así, pues, hemos de recurrir a lo que nos dicen sobre Sócrates personas que hablaban con conocimiento directo, principalmente, Aristófanes, Platón y Jenofonte.

¿Hasta dónde podemos confiar en los relatos de algunos o de todos estos autores? Si ciertas teorías, muy defendidas en el siglo XIX, son fundadas, sería precipitado confiar en cualquiera de ellos. Aristófanes, se dijo, fue un poeta cómico, y su propósito no es decir la verdad, sino deformarla. Las diferencias entre su Sócrates y el de Jenofonte y Platón son tan marcadas, que no podemos tomarlos como retratos de un mismo original. Una de dos, o el poeta y su auditorio desconocían por completo al supuesto héroe de la comedia, o su intención debe de haber sido algo muy diferente de la caricatura personal efectiva. Su sátira no debe de haber apuntado a un individuo, sino a un "movimiento", y debemos considerar a su Sócrates somo semejante al Tartufo de Molière, que no es más que un tipo imaginario al que se puso el nombre de un contemporáneo particular como una etiqueta, sin preocuparse por la justicia de la elección. Platón, sin duda alguna, tuvo conocimiento íntimo y dotes literarias que le hubieran permitido pintar un retrato vívido y fiel. Pero su propósito, según se sostiene generalmente, no era el de un retratista. Su Sócrates es o bien una imagen muy adornada de lo que un gran filósofo debe ser, o bién una "máscara" con la que se encubre a sí mismo. Se supuso que esta teoría quedaba probada por las llamadas discrepancias entre la descripción de Platón y la de Jenofonte. El Sócrates de Jenofonte es un predicador excelente, aunque algo prosaico, de una moralidad buena, de sentido común, con un marcado disgusto por las especulaciones no prácticas y la ciencia "inútil".[3] El de Platón es un

[3] Veremos, sin embargo, que las afirmaciones comunes

humorista y un gran filósofo, de profundas convicciones metafísicas y amplia familiaridad con la más elevada ciencia de su tiempo. En consecuencia se ha supuesto que el genio, el humorismo y la metafísica, han sido puestos en el cuadro por Platón; son disfrazada revelación *de sí mismo*.[4] Se concluyó, pues, que la manera segura de establecer los hechos históricos acerca de Sócrates es poner nuestra fe en Jenofonte y utilizar sus afirmaciones para reducir la gran figura de los diálogos platónicos a proporciones normales. (El "Sócrates histórico", de quien tanto hablaron los escritores del siglo XIX no es, de hecho, sino el Sócrates de Platón, aunque sin genio.) Sin embargo, la investigación posterior llevó a pensar que hay buenas razones para sentirse inseguro acerca de la competencia como testigo del propio Jenofonte. De ninguno de sus escritos puede deducirse que hubiera intimado particularmente con Sócrates, y parece ser cierto que no pudo haber tenido más de veinticuatro años cuando vio por última vez al Maestro.[5] En todo caso, estaba

acerca de esta cuestión no tienen en cuenta ciertos pasajes muy significativos del propio Jenofonte.

[4] En particular, se sostuvo, y aún se sostiene generalmente, como una especie de postulado evidente por sí mismo, que la llamada "Teoría de las Ideas" expuesta en el *Fedón* y en la *República*, fue inventada por el propio Platón después de la muerte de Sócrates y antes de la composición del *Fedón*. Como el diálogo presenta a Sócrates —el día de su muerte— hablando de esta teoría como de algo que ha sostenido desde su juventud, tal punto de vista, si está fundado, probaría que Platón es totalmente indigno de crédito en todo lo que nos dice acerca de Sócrates.

[5] Es verdad que Jenofonte no volvió a ver a Sócrates después de su partida de Atenas en 401 para unirse a la expedición del príncipe Ciro. Ni siquiera *sabemos* si visitó de

en Asia durante el juicio y la condena de Sócrates, y sus propios escritos socráticos deben de haber sido redactados en varios intervalos tras su vuelta posterior a Grecia, mientras vivió desterrado de Atenas y sin mucha oportunidad de consultar a otros miembros supervivientes del círculo socrático. En alguno de sus escritos pone a prueba nuestra fe, al atribuír a Sócrates, notorio amante de la ciudad, su propio señalado gusto por la vida rural y campesina; y el más considerable de ellos, los *Recuerdos*, es puesto de lado —sin que sepamos hasta qué punto—, por el hecho de tener un propósito declaradamente "apologético". Se ha señalado también que hay buena razón para pensar que Jenofonte ha reforzado sus propios recuerdos, probablemente no muy amplios, empleando como material para su retrato los mismos diálogos platónicos, a los que algún tiempo sirvió de "control". Esto explica por qué se presentó una tendencia, en muchos de los mayores eruditos de comienzos de este siglo, hacia el completo escepticismo acerca de la posibilidad misma de lograr cualquier conocimiento sobre el "Sócrates histórico".[6] Un agnos-

nuevo Atenas después de esto y antes de su destierro en 394. Que nunca tuvo gran intimidad con Sócrates puede deducirse quizá del hecho de que su nombre nunca es mencionado por Platón, quien habla mucho acerca de los miembros del círculo socrático. Por otra parte, Esquines presentó en su diálogo *Aspasia* a un Jenofonte, que *puede* ser nuestro escritor, aunque los eruditos han tenido una dificultad sobre la identificación. (Estriba ésta en que el Jenofonte de Esquines es un joven casado, y no tenemos ninguna prueba de que nuestro Jenofonte estuviera casado en una fecha tan temprana.)

6 Diels, el más eminente de todos ellos, habló de él como de una "*x* incógnita". (Mi autoridad inmediata para esta

ticismo de este género debe ser siempre un *pis aller* melancólico para el historiador; en el caso de Sócrates hay afortunadamente una salida, si tenemos el cuidado de interpretar nuestras pruebas a la luz de ciertos sólidos principios generales.

Comenzaremos por el problema del valor del testimonio de Aristófanes y sus colegas. Tenemos que recordar, en primer lugar, que en la Antigua Comedia ática se trata siempre de burlas personales, no de sátiras contra "tipos" sociales generalizados, y que para el éxito del autor de comedias, era esencial que el objeto de la burla fuera una notoriedad pública. Podemos, por consiguiente, estar perfectamente seguros de que Sócrates era ya una figura muy conocida cuando fue atacado por Aristófanes, y de que el poeta contaba con la excelencia de la caricatura como con algo que el auditorio había de reconocer. Debemos recordar asimismo el principio general de que una farsa debe basarse en hechos conocidos, o considerados como tales.[7] Para lograr un efecto cómico, debe ser una

afirmación es una carta inédita de Diels a un erudito británico.) No tomo en cuenta la idea ahora tan usual de que las notas incidentales de Aristóteles acerca del pensamiento de Sócrates pueden ser usadas como "control" tanto de Jenofonte como de Platón. Hacía más de treinta años que Sócrates había muerto cuando Aristóteles llegó por primera vez a Atenas, y creo que yo mismo y otros hemos demostrado que no dice nada importante acerca del filósofo anterior, que no pudiera haber tomado (y no me cabe la menor duda de que así lo hizo) de la lectura de los diálogos platónicos. (Véase C. Ritter, *Sokrates*, p. 83.)

7 *Las nubes* no fue un éxito en la escena, aunque vemos, por las alusiones a esta obra en la *Apología* de Platón, que era ya famosa literariamente hacia el final de la vida de Sócrates. Pero la razón de su fracaso original está

deformación de algo que no es una mera invención del caricaturista. En consecuencia —si Aristófanes centra su comedia en la imagen de Sócrates como jefe de algo semejante a una "Escuela" regular, hombre que combina la ciencia física con lo que nosotros llamaríamos "espiritualismo"—, seríamos muy insensatos si tomáramos sus representaciones al pie de la letra, pero seríamos igualmente insensatos si no nos preguntáramos cuáles son los hechos reales que explican la caricatura y si no podemos distinguirlos, desde otro punto de vista, en lo que nos dicen Platón y Jenofonte.

Es verdad, asimismo, que existe un contraste señalado entre el Sócrates de la comedia aristofánica, con sus "discípulos" y su "pensadero" o "taller de pensamientos", y el Sócrates platónico (o jenofóntico) con su "misión" hacia cada uno de sus oyentes. Mas, cuando recordamos que Aristófanes se burla de Sócrates tal como era, o como se creía que era, en un tiempo en que Platón y Jenofonte eran poco más que niños de pecho, veremos que el contraste puede explicarse en gran parte por esa diferencia de fechas. Puede muy bien probar que Sócrates, a los cuarenta y cinco años era, en algunos aspectos, un hombre diferente del Sócrates de cincuenta y cinco o sesenta años, y la prueba de esto la suministran en realidad las obras mismas de Platón y Jenofonte si las leemos con la debida atención. De acuerdo con esto, haré uso, para los fines de este bosquejo, del testimonio

claramente indicada por el mismo Aristófanes en la versión existente de esta comedia; no hay en ella ni bromas pesadas ni obscenidades.

de la comedia ática, aunque, así lo espero, siempre con la debida precaución.

Cuando consideramos las discrepancias, reales o supuestas, entre Platón y Jenofonte, lo primero que probablemente nos llamará la atención es que han sido con frecuencia indebidamente exageradas. Si exceptuamos uno o dos puntos de detalle, Jenofonte no contradice formalmente nada de lo que dice Platón acerca de Sócrates. Lo que hace es dejar fuera algunas cosas o reducirlas a lugar común. La información que nos suministra es limitada. Es posible, utilizando solamente a Platón, recopilar una biografía bastante completa de su héroe, desde el principio de su edad viril hasta los últimos años; sería totalmente imposible construir una narración de ese tipo con la información, mucho más pobre, que ofrece Jenofonte,[8] aunque una lectura cuidadosa nos mostrará que confirma incidentalmente alguna de las aserciones platónicas más características. De nuevo, la viva individualidad del retrato de Sócrates hecho por Platón se pierde casi enteramente en Jenofonte, quien ignora la mayor parte de las peculiaridades que hacen al héroe de Platón una persona "original". La "ironía", o humor peculiar de Sócrates, por ejemplo, y su actitud característica de "duda socrática", sólo nos son conocidas gracias a Platón; el Sócrates de Jenofonte no tiene dudas acerca de nada y no se le puede achacar ningún humorismo. Ahora bien, es desde luego posible explicar esto diciendo que

[8] He tratado de poner esto detalladamente en claro en un artículo, publicado en los *Proceedings of the British Academy*, 1917-18 (pp. 93 *ss.*) titulado "Plato's Biography of Socrates".

Sócrates fue una persona común y corriente a quien Platón convirtió en figura de primer orden, dotándola de una personalidad que en realidad pertenece al propio Platón.[9] Pero es asimismo igualmente posible la hipótesis de que el Sócrates real poseía las dotes maravillosas que Platón le atribuye, y que su ausencia en el más ligero bosquejo de Jenofonte se debe a falta de comprensión o de fuerza dramática en este autor. La personalidad común puede ser la del escritor, no la de su personaje. Debemos también recordar que el propósito declarado de los *Recuerdos* de Jenofonte lo obliga a presentar a Sócrates en forma vulgar. Aunque el libro carece de unidad y es evidente que fue escrito por partes, su carácter general está determinado por el hecho de que comienza como una *apología* o defensa formal de Sócrates contra las acusaciones que se le hicieron durante el proceso. El propósito de Jenofonte es mostrar que, de acuerdo con sus propias premisas, los jurados que hallaron a Sócrates culpable de impiedad y de corromper a "los jóvenes" estaban equivocados; en realidad era un modelo de todo lo que sus perseguidores mismos entendían por piedad, y la moralidad que practicaba e inculcaba era exactamente lo que el buen ciudadano ateniense común y corriente desearía mostrar en su propia vida e imprimir en sus hijos, si así podía hacerlo. Ahora bien, resulta evidente, como ha dicho Burnet, que tal defensa

[9] Más de una excelente obra sobre Platón está, por ejemplo, viciada por la suposición de que el maravilloso retrato de Sócrates trazado en el *Banquete* (*Simposio*) es una autorevelación psicológica de Platón. Sea o no así realmente, por lo menos no es esto lo que afirma ser.

fracasa precisamente por ser demasiado buena; si Sócrates hubiera sido lo que Jenofonte quiere hacernos creer, jamás habría sido acusado. El propósito apologético de Jenofonte le obliga a suprimir, dentro de lo posible, todo rasgo original de carácter de su héroe que desconcertaría seguramente a un lector torpe y de ideas convencionales. En consecuencia, nunca debemos olvidar al leer su relato el principio aplicable a toda polémica de este género, de que las más valiosas afirmaciones del apologista son justo las admisiones incidentales incompatibles con el caso que defiende. Por ejemplo, Jenofonte perjudica su defensa al revelar incidentalmente en un pasaje el hecho de que Sócrates fue, durante algún tiempo, algo muy parecido al jefe de un grupo de estudiantes científicos,[10] en otro, que poseía conocimiento avanzado de la geometría y de la astronomía,[11] y en un tercero que los pitagóricos extranjeros se contaban entre sus amigos más íntimos;[12] y esto da una significación peculiar a su testimonio sobre todas estas cuestiones. Incluso si suponemos que Jenofonte se basa aquí en los diálogos platónicos, por ejemplo, el *Fedón* que desde luego había leído, el que lo hiciera prueba que consideró que las descripciones de Platón estaban de acuerdo con lo que él sabía de Sócrates. Si leemos a Jenofonte tomando en cuenta lo dicho, creo que encontraremos que su descripción del filósofo no contradice nunca seriamente el más amplio relato platónico, y a veces lo confirma de manera notable.

10 *Recuerdos,* I, VI, 14.
11 *Rec.,* IV, VII, 2-6.
12 *Rec.,* I, II, 48.

Tenemos aún que enfrentarnos con la objeción principal contra los diálogos platónicos como descripción fiel de la vida y del pensamiento de una persona histórica real. Es evidente que sin Platón no tenemos material para una biografía coherente de Sócrates que pudiera arrojar alguna luz sobre su personalidad; también es verdad que Platón nos ofrece un cuadro muy vivo, pleno e internamente coherente del personaje central de sus diálogos. Pero esto, por sí mismo, no prueba que el Sócrates platónico no sea, de principio a fin, un producto de la imaginación, como Otelo o Falstaff, y hay todavía quienes consideran, aunque no tan confiadamente como hace cincuenta años, que tal es el caso. ¿Podemos aportar alguna razón suficiente para rechazar esta creencia en un tiempo generalmente aceptada? El examen exhaustivo de este asunto exigiría un tomo entero; pero puedo indicar aquí las consideraciones principales que me parecen decisivas.[13]

En primer lugar, las minuciosas investigaciones de los eruditos de los últimos cincuenta o sesenta años, Lewis Campbell, C. Ritter, Lutoslawski y otros, han probado definitivamente que cierto gru-

13 A falta de ese tomo de que hablo, remitiré al lector, en primer lugar, a algunas obras del profesor Burnet, especialmente el artículo "Socrates" en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, tomo XI; la introducción a su edición del *Fedón* (Oxford, 1911); y su *Filosofía griega*, parte I, *De Tales a Platón* (1914), cap. 8, "La vida de Sócrates". Quisiera añadir una referencia adicional al reciente y magnífico tomito, *Sokrates*, del eminente erudito platónico Constantin Ritter (Tubinga, 1931). Entre las obras menos recientes, *Das literarische Porträt der Griechen* (1896), de Ivo Bruns, es particularmente bueno.

po de diálogos platónicos importantes (*El sofista, El político, Filebo, Timeo, Las leyes*), con marcadas peculiaridades de vocabulario y estilo, deben de ser posteriores al resto de los escritos del filósofo, y pertenecen claramente a un periodo avanzado de su vida, cuando ya era jefe de una escuela organizada con una doctrina propia muy definida. Es evidente que aquellas obras fueron escritas durante un periodo de vida muy posterior al de la gran masa de diálogos platónicos, y en esa gran masa hay uno o dos, *La república, Fedro, Teeteto,* que parecen ser, por lo que al estilo respecta, de transición. En consecuencia, existe el acuerdo general entre los eruditos de que el mayor número de los diálogos platónicos debe de haber sido escrito antes de la fundación definitiva de su escuela, la Academia; el grupo *Sofista-Leyes* después del establecimiento definitivo de la Academia como una institución organizada; y las obras del periodo de transición, hacia la época de su primera fundación, o durante las primeras décadas de su existencia.[14] Ahora bien, mientras que en todos los diálogos de la primera época Sócrates es siempre

[14] La fecha exacta de la fundación de la Academia, la primera universidad europea, no es conocida, pero no puede haber sido anterior a los cuarenta años de edad de Platón (388-7 a. c.), y difícilmente pudo haber sido mucho después. El *Teeteto* fue escrito, según se ha demostrado suficientemente, hacia 368 a. c., y es seguramente el último del grupo "de transición", del que la *República* es el primero. (Personalmente estoy de acuerdo con los que sostienen que la *República* debe de haber estado casi terminada justo antes de la fundación de la Academia, o pocos años después.) Los diálogos "posteriores" del *Sofista* a las *Leyes* muy probablemente fueron escritos después de 360 a. c.

la figura central y quien dirige la discusión, nos encontramos con que a partir del *Sofista* hay un cambio total. Solamente en uno de estos últimos diálogos (el *Filebo*, que trata de cuestiones de ética y de psicología moral) es Sócrates el personaje central. En el *Sofista*, el *Político* el *Timeo*, está presente, pero no interviene en la discusión, y en las *Leyes* queda enteramente fuera. Las doctrinas lógica y política del *Sofista* y el *Político* son expuestas por un visitante incógnito de Elea, las teorías físicas del *Timeo* por un pitagórico italiano, y el vasto esquema de jurisprudencia de las *Leyes* por un ateniense anónimo. No puedo hallar ninguna razón para este notable cambio de método sino la dada por Burnet, de que el sentido histórico de Platón le impidió hacer de Sócrates el expositor de intereses y doctrinas filosóficos y científicos que él bien sabía que eran suyos propios y de sus contemporáneos. Creo que en esto tenemos la prueba positiva de que Platón no usó de la figura de Sócrates como una "máscara" para encubrirse o como un ideal imaginario de lo que debe ser "el filósofo". Si así lo hubiera hecho, no existe razón inteligible alguna para no continuar el juego indefinidamente. Podemos deducir con buena razón, que Platón, en todo caso, no tuvo conciencia de haberse apartado de la verosimilitud histórica en el retrato de Sócrates trazado en la mayor parte de sus diálogos, en los que el filósofo es la figura central.[15]

15 Se debe señalar, en relación con esto, el notable pasaje del *Timeo*, 19 b *ss.*, donde se hace confesar a Sócrates su propia incapacidad para describir la dirección de un Estado comprometido en actividades guerreras o diplomáticas, y

En segundo lugar, hay un grupo, entre los primeros escritos de Platón, en el que parece quedar excluido cualquier otro propósito; en ellos se tratan las circunstancias del proceso y muerte de Sócrates (*Eutifrón, Apología, Critón, Fedón*). Se trataba de una *cause célèbre,* como podemos ver por las críticas de Isócrates en su *Busiris* al *littérateur* Polícrates y en el libelo en que presentaba el argumento de la acusación. Es cierto que la *Apología* de Platón debe de haber circulado muy pocos años después del proceso, y debió de ser leída por varios de los jueces, igual que por muchos de los que formaron parte del auditorio. Una equivocación, en tales condiciones, habría sido suicida para su autor, y hemos de deducir que la misma "defensa" característica (de hecho, un desafío) que Platón pone en boca de su Maestro, es, en sus rasgos generales, una reproducción de lo que de hecho dijo. Todo esto es admitido ahora por la mayor parte de los eruditos de mayor autoridad (por ejemplo, Ritter y Wilamowitz-Moellendorff). Pero creo, con Burnet, que estamos obligados, por mor

parece atribuir esta deficiencia a su falta de experiencia política. Nada hay en la *República* misma que se asemeje a este sentido de las limitaciones socráticas. La reaparición de Sócrates como figura principal en el *Filebo* se explica por el hecho de que las cuestiones de que trata son, en el fondo, las mismas que habían sido tratadas en diálogos de la primera época, por ejemplo, el *Gorgias.* Naturalmente, no queremos decir que todos los diálogos socráticos de Platón sean informes exactos de conversaciones reales, como los registrados por Boswell, aunque es bastante probable que algunos están fundados en conversaciones verdaderas. Lo que queremos decir es sencillamente que los diálogos intentan presentar un cuadro fiel de la situación, intereses y puntos de vista de un hombre histórico real.

de la coherencia, a dar un paso más. Las mismas consideraciones se aplican con igual fuerza al *Fedón*, que describe las últimas horas de la vida de Sócrates. Nos dice Platón que una enfermedad le impidió estar presente en la escena; pero sabemos, gracias al testimonio de uno de sus discípulos personales,[16] que él y otros miembros del círculo socrático de hecho pasaron las semanas inmediatamente posteriores a la ejecución en Megara, en compañía del filósofo Euclides, que es uno de los personajes del diálogo. De esta suerte, no cabe duda alguna de que Platón debió ser informado detalladamente acerca de los acontecimientos de aquel día memorable por algunos testigos oculares. Asimismo es cierto que muchas, si no todas las personas presentadas en el diálogo como espectadores o interlocutores, vivían aún cuando el *Fedón* empezó a circular (por ejemplo, Euclides mismo y Simmias, uno de los principales interlocutores). Es, para mí, inconcebible que Platón alterara la verdad en un tema como éste, aun si hubiera querido hacerlo, frente a la certeza de ser descubierto. Y a menos que el *Fedón* sea un engaño deliberado, se deduce inmediatamente que su doctrina central, la llamada "Teoría de las Ideas", que se dice fue adoptada por Sócrates en su juventud y era familiar a todos sus oyentes, es realmente una doctrina socrática y no un descubrimiento de Platón. De ser esto así, desaparece la supuesta razón

16 Hermodoro, citado acerca de este hecho por Diógenes Laercio, III, 6: "Entonces, a la edad de veintiocho años, él [Platón] con otros socráticos, se reunieron con Euclides, en Megara" (La misma afirmación es hecha también en *ibid.*, II, 106).

para creer que Platón se tomara libertades con la verdad histórica en aquellos diálogos, y nada nos impide aceptar el punto de vista sobre ellos que su contenido sugiere más directamente; o sea: que su propósito inmediato no es propugnar una doctrina personal del autor, sino conservar la memoria de un gran pensador y de una gran época que no había dejado una literatura propia.[17]

La verdad parece ser, en efecto, que Platón, como Kant, es uno de esos filósofos que sólo llegan a su posición personal más característica al final de su madurez. Antes de ser un filósofo con una doctrina y una escuela propias, fue un gran literato que empleó su talento dramático en hacer que Sócrates y su círculo vivieran para una generación, para la que, sin él, no habrían sido más que nombres. Cuando escribió estos grandes diálogos dramáticos no tenía todavía probablemente ninguna "doctrina" propia; por la época en que ya tenía una filosofía platónica que comunicar, su poder

[17] No es verdad, como se ha supuesto algunas veces, que Aristóteles diga que la "Teoría de las Ideas" era desconocida para Sócrates, si bien, aunque lo hubiera dicho, no sería más que una deducción suya. Lo que es verdad es que Aristóteles relaciona usualmente la teoría con los nombres de Platón y sus partidarios, y que en un pasaje (*Metafísica*, 1078 b 11), donde habla de "los que primero dijeron que hay Formas (o Ideas)", quizá se refiera a Platón (aunque no tengamos la plena certeza). En todo caso, como la teoría fue presentada ciertamente en la *literatura* filosófica por los diálogos socráticos de Platón, esa expresión sería natural. Nada prueba la afirmación de la *Ética nicomaquea* acerca de que la teoría fue presentada por "amigos" de Aristóteles (*Ética nicomaquea*, 1096 a 13). Una doctrina socrática sería sostenida por quienes cualquier discípulo de Platón podía llamar "amigos".

dramático se había debilitado. Debemos recordar que, al parecer, Platón fue el inventor del diálogo socrático como forma literaria.[18] No se ve claramente por qué habría elegido tal método de expresión si su propósito básico hubiera sido presentar su propia filosofía. Para ese fin, los diálogos entre personas muy conocidas de una generación anterior a la del escritor habría sido un medio muy poco satisfactorio. En cambio, si el propósito de Platón era el mantener viva la memoria de un gran hombre y de una gran época, vemos inmediatamente por qué inventó la forma literaria particular más apropiada a ese objeto.

Se ha preguntado por qué redactó Platón tantas y tan complicadas obras si el pensamiento contenido en ellas es, en todos sus rasgos principales, el de otras personas. La razón obvia es que él vivía. como sabía muy bien, en una sociedad de "posguerra" que había sobrevivido a sus días de grandeza. Crear de nuevo, imaginativamente, al pensador supremo de los grandes días del siglo v y al círculo en que se movía era, a la vez, un deber piadoso hacia Sócrates, a los desvanecidos esplendores de Atenas e, incidentalmente, a la famosa familia ateniense a la que Platón pertenecía, lo mismo que un consuelo a la congoja personal de que da testimonio la *Carta séptima* de Platón. Con demasiada frecuencia se olvida que sin el testimonio de los diálogos socráticos de Platón realmente no sabría-

18 Tenemos la certeza, o casi la certeza, de que todos los escritos socráticos de Jenofonte son posteriores a la mayor parte de los diálogos "socráticos" de Platón. Lo mismo *parece* ser verdad, hasta donde es posible afirmarlo, de los diálogos de Esquines.

mos nada de la vida intelectual de los sesenta años, poco más o menos, que van desde la derrota de Jerjes hasta la Paz de Nicias, precisamente el periodo más vital y espléndido de la historia del Ática.[19] De hecho, los historiadores se basan habitualmente en estos diálogos para su descripción de los movimientos intelectuales de aquella gran época, pero perderían su derecho a hacerlo si se sospechara que Platón jugaba con la verdad histórica, como se ha insinuado frecuentemente que hacía en sus declaraciones sobre Sócrates.[20] Una teoría, como ésta, acerca de los métodos literarios de Platón —que sus sostenedores están obligados a ignorar constantemente— difícilmente puede ser sólida.

El supuesto en que se basa el siguiente relato sobre Sócrates es, por consiguiente, que el retrato que hace Platón de su Maestro es esencialmente exacto, y que la información que ofrece tiene la intención de ser considerada como hecho histórico. Naturalmente, de esto no se debe sacar la consecuencia de que no hubo "transfiguración" de Sócrates en la mente de Platón al meditar éste sobre su muerte de mártir; pero sí debe deducirse que cualquier proceso de idealización ha sido inconsciente y que no existe ningún engaño deliberado en los diálogos. Asimismo, tampoco obliga

[19] Esta cuestión se demuestra especialmente bien en el tomo póstumo de Burnet, *Platonism* (University of California Press, 1929), pp. 5 *ss.*

[20] Todo historiador que trate la "edad de los sofistas" depende para la mayor parte de lo que dice, de diálogos platónicos como el *Protágoras* y el *Gorgias,* si bien todo escritor que considere el Sócrates de Platón como un personaje ficticio debería, en consecuencia, tomar el mismo punto de vista sobre su Protágoras, Gorgias o Trasímaco.

a pensar que todo lo que nos cuenta Platón deba ser una verdad histórica exacta. Cuando describe a Sócrates, como frecuentemente lo hace, por época en que Platón era aún niño (como en el *Banquete*), o incluso mucho antes de su propio nacimiento (como en el *Parménides*), habla de asuntos de los cuales no pudo tener conocimiento personal, y está expuesto a caer en error al respecto. Pero debemos recordar que, según sus propias palabras, algunos miembros de su familia, desde su bisabuelo materno, el Critias del *Timeo*, hasta su tío Cármides y sus dos hermanos mayores, habían tenido una mayor o menor intimidad con Sócrates. Estaría, por lo tanto, en posibilidad de obtener una información excepcionalmente buena acerca de muchas cosas que quedaban fuera de sus propios recuerdos.[21] Si los resultados obtenidos gracias al uso de esta hipótesis son internamente coherentes y están confirmados en los puntos críticos por un nuevo testimonio, podemos considerarlos fuera de toda duda.

[21] También Jenofonte depende del testimonio de hombres de más edad en todo aquello que consideramos como lo más informativo de su relato. Pero en su caso no tenemos las mismas razones que tenemos, en el caso de Platón, para confiar en la capacidad de sus informantes. El único informante que nombra, Hermógenes, el medio hermano del opulento Calias, no parece ser, de acuerdo con las descripciones que de él hacen Platón (en el *Cratilo*) y el propio Jenofonte (en su *Banquete*), un hombre muy discreto. Se ha deducido que Antístenes es otro probable informante; ciertamente era mayor que Jenofonte y Platón, pero no hay ninguna prueba de que Jenofonte tuviera especial oportunidad de comunicarse con Antístenes mientras estaba entregado a la redacción de sus propias obras "socráticas", y es difícil que la tuviera. Las especulaciones modernas acerca de posibles "préstamos" que Jenofonte tomara de los *escritos* de Antístenes, son, desde luego, sólo especulaciones.

II. LA JUVENTUD DE SÓCRATES

Como no existía ningún registro oficial de nacimientos en Atenas, no tenemos un dato directo del nacimiento de Sócrates, hijo de Sofronisco y de Fenarete, de la tribu antióquida, y del *deme* o, como nosotros diríamos, la parroquia o barrio, de Alopece. Sin embargo, podemos fijar indirectamente el año de su nacimiento dentro de límites muy estrechos. Se llevó, naturalmente, un registro oficial de su proceso y condena, que ocurrieron en la primavera de 399 a. c. (el "año de Laques"), y Platón nos dice que por la época del proceso tenía setenta años, o poco más.[1] Por tanto, estaremos muy cerca de la verdad si suponemos que nació en 470, sólo nueve años después de la decisiva derrota del ejército persa en Platea. Así, cuando Sócrates nació, Pericles era todavía muy joven, Sófocles y Eurípides eran adolescentes; Esquilo había dado a luz pública su gran drama patriótico, *Los persas,* unos dos años antes, por encargo de Pericles. Quizá el filósofo presenció cuando niño la representación del *Agamenón,* y vio todas las grandes tragedias de Sófocles y de Eurípides. Todas las nobles edificaciones y obras de arte que embellecieron Atenas en la época de Pericles, las Largas Murallas que unían la ciudad con el puerto del Pireo, el Partenón, las estatuas de Fidias, los frescos de Polignoto, fueron comenzadas y terminadas ante sus ojos. La confederación de Delos, germen

[1] *Apología,* 17 d. Los manuscritos varían aquí entre "setenta" y "más de setenta". En el *Critón,* 52 e 3, se hace decir a Sócrates que tiene "setenta" años de edad.

del imperio marítimo ateniense, se formó menos de diez años antes de su nacimiento; debía de tener ya suficiente edad para comenzar a enterarse de lo que sucedía a su alrededor cuando se establecieron los fundamentos de la democracia de Pericles por medio del ostracismo del rival de Pericles, Cimón, hijo de Milcíades (461 a. c.), y la institución del tributo general para los jurados democráticos. Era ya un joven de veinticuatro o veinticinco años cuando Atenas y Esparta concertaron la "paz de treinta años", que dejó a Atenas, mediante la renuncia a sus aspiraciones al dominio sobre la tierra, en libertad de consolidar su dominio sobre el Egeo y convertirse en la primera potencia naval del mundo. Estaba ya al borde de los cuarenta años cuando estalló la larga guerra que había de acabar en la destrucción de la grandeza ateniense. Es importante recordar estos hechos por una razón muy sencilla. El retrato de Sócrates que ha dominado inevitablemente la imaginación de todas las generaciones posteriores es el trazado por Platón en los diálogos que tratan de su proceso y de su muerte, retrato que lo presenta como un anciano; lo mismo que la imagen que tenemos del doctor Johnson es la de Boswell, que no lo vio hasta sus cincuenta y cuatro años y cuando todas las luchas habían quedado atrás. No es posible intentar comprender al Sócrates históricamente hasta no estar bien enterados de que su juventud y su primera madurez transcurrieron en una sociedad separada de aquella en que crecieron Platón y Jenofonte, por el mismo abismo que separa la Europa de la posguerra de la Europa de la preguerra.

No sabemos gran cosa acerca de los padres de

Sócrates. Platón nos dice en el *Laques*[2] que Sofronisco estaba unido por lazos de estrecha amistad con la familia de su famoso vecino del mismo *deme*, el "virtuoso" Arístides, e implica que era hombre de alguna consideración en el *deme*. En el *Critón*[3] se dice que puso gran cuidado en dar a su hijo la educación elemental reconocida en "gimnasia" y música. Fenarete (nombre que parece indicar que era mujer de buena familia) tenía, de otro marido, un hijo llamado Patrocles;[4] Platón nos dice en el *Teeteto*[5] que tenía gran habilidad como partera. (Esta afirmación se ha considerado algunas veces como una broma, pero de ser una invención sería enteramente superflua, aunque, desde luego, no hemos de cometer el anacronismo de suponer que Fenarete era una comadrona *profesional*.)[6] La tradición alejandrina, repetida todavía generalmente como si fuera un hecho, afirma que Sofronisco era un artesano, estatuario o cantero, y sabemos por Pausanias[7] y Diógenes Laercio[8] que aún en el siglo II d. c., un grupo de las Gracias

[2] 180 d.

[3] 50 d.

[4] Platón, *Eutidemo*, 297 e.

[5] 149 a.

[6] Platón dice que Sócrates compara burlonamente el servicio que hace a sus jóvenes amigos ayudándolos a "dar a luz" las ideas con la habilidad de su madre. Que Sócrates hizo realmente esta comparación parece probarse por el hecho de que en *Las nubes*, comedia escrita cuando Platón era un niño, Aristófanes hace un chiste sobre el "aborto de un pensamiento" (*Nubes*, 137). Lo que sería necio a menos de que fuera parodia de un modismo que el auditorio reconociera como característico de Sócrates.

[7] I, XXII, 8.

[8] II, 19.

que estaba en la Acrópolis era mostrado como obra de Sócrates. Sin embargo, esto parece ser dudoso. Al parecer los arqueólogos están de acuerdo en que el grupo descrito por Pausanias debe pertenecer a un escultor de una época anterior (el nombre de Sócrates era muy corriente). La primera referencia acerca de Sócrates como hijo de un cantero se halla en algunas líneas satíricas citadas del escritor de versos del siglo III, Timón de Flío y, como ha dicho Burnet, parece, por lo menos, que ni Platón ni Jenofonte habían oído nada al respecto. Si Platón hubiera tenido noticia de ella difícilmente habría puesto en boca de Sócrates, como lo hace en la *Apología,* que cuando empezó a buscar a su alrededor un hombre más sabio que él, se volvió hacia los políticos, después hacia los poetas, y sólo, por último, hacia los "artesanos". Creo, como Burnet, que la afirmación surgió probablemente de una mala interpretación de una referencia humorística de Sócrates, citada por Platón,[9] a Dédalo, el legendario constructor de imágenes de madera, como antepasado suyo, y que el verdadero significado de esta broma es que la familia tenía un linaje que se hacía remontar hasta Dédalo, de la misma manera que la casa de los Filedas, a la que pertenecieron Pisístrato y Alcibíades, llevaba su origen hasta Eaco. En todo caso, parece evidente, si hemos de confiar en Platón, que Sócrates no practicó jamás ningún oficio. Siempre se le describe como

9 Platón, *Eutifrón,* 11 c. Parece que ésta es ciertamente la forma en que la relación con Dédalo fue entendida por el autor [Platón] del *Alcibíades* I, 121 a. No es objeción suficiente el que no tengamos ninguna otra prueba de la existencia de un clan de Dedálidas.

un hombre que dispone de tiempo para ocuparse de lo que le agrada y que, desde el principio, tiene trato con los hombres más distinguidos de Atenas, en los círculos de Pericles y de Cimón.

Fuera o no escultor Sofronisco, no debemos caer en el error de pensar que Sócrates perteneciera a una clase necesitada, semejante al "proletariado" moderno. Fue extremadamente pobre en su vejez (después de una guerra desastrosa que tuvo por resultado una "crisis financiera" general); pero Platón se toma el trabajo de explicar que esa pobreza se debía directamente a la absorción de Sócrates en una "misión" que no le dejaba tiempo para atender los "asuntos personales".[10] En todo caso, hasta los cuarenta y seis años, no puede haber pertenecido a la clase más pobre de ciudadanos atenienses, pues en 424 servía aún como "hoplita" o soldado de infantería totalmente armado, y debió constar oficialmente que tenía ingresos que le permitían prestar ese servicio. La importancia dada a su supuesta pobreza en las comedias lanzadas al año siguiente por los poetas cómicos, sugiere, aunque no lo prueba absolutamente, que su empobrecimiento era entonces reciente. Por ello, parece haber razón para aceptar una afirmación del erudito Demetrio Faléreo[11] del siglo III, acerca de que Sócrates heredó, además de una casa, un capital modesto (setenta *minas*), que era manejado por su amigo Critón.

Desde sus primeros días, Sócrates debe de haber sido una especie de "rareza", tanto física como mentalmente. Su robustez física y su capacidad de

10 *Apología*, 23 c.
11 Plutarco, *Arístides*, I.

resistencia son destacadas tanto por Platón como por Jenofonte, y explican en parte la excelencia de su hoja de servicios como guerrero. Puede considerarse como testimonio adicional de su vigor físico el que, al morir, a la edad de setenta años, haya dejado dos niños pequeños, uno de los cuales era, al parecer, una criatura de brazos.[12] Se destaca también su excepcional continencia y sobriedad en la comida y la bebida, y asimismo su capacidad para beber excesivamente, cuando la ocasión lo exigía, sin embriagarse. En su edad madura acostumbraba llevar la misma ropa sencilla en verano y en invierno, y habitualmente iba descalzo, incluso, según Platón, durante los rigores de una campaña de invierno.[13] Sin embargo, estaba muy lejos de ser apuesto o bien formado. Aristófanes compara su andar al de un ave palmípeda, y se burla de su costumbre de mirar de reojo; Platón y Jenofonte aluden al ancho de su nariz y a ser marcadamente chato, como también a alguna peculiaridad de sus ojos que, quizá, eran muy salientes o estaban muy separados.[14] Parecía, dice Alcibíades en el

[12] Por lo menos en el *Fedón* (60 a) se nos dice que cuando los amigos de Sócrates fueron admitidos en su prisión, el último día de su vida, encontraron ya allí a su esposa Jantipa "con el niño". Es posible que Jantipa hubiera pasado allí toda la noche, y llevara al niño por ser demasiado pequeño para dejarlo en casa.

[13] Véase la descripción de sus penalidades en las trincheras heladas frente a Potidea, Platón, *Banquete,* 200 a-b. Amipsias lo describe en el *Connus* (423 a. C.) como "nacido para mortificar a los zapateros". Para la descripción de Aristófanes véase *Nubes,* 362 *ss.*

[14] Compárense las narraciones de Platón, *Banquete,* 215 b *ss.,* y Jenofonte, *Banquete,* 5.

Banquete de Platón, algo grotesco, un sátiro o un sileno.

También mentalmente era Sócrates singular por más de un motivo. Su peculiaridad más notable era la "voz" misteriosa, o "signo sobrenatural",[15] que lo acompañaba desde su niñez. Según Platón, que trata de esta peculiaridad muy someramente, ese "signo" se manifestaba esporádicamente, con frecuencia en ocasiones muy triviales, y siempre tomaba la forma de una repentina inhibición;[16] la experiencia le demostró que el desobedecer aquellos avisos tenía por lo general consecuencias desagradables. Jenofonte, que tenía mucho de supersticioso, se ocupa algo más de esta singularidad, a la que considera como una especie de oráculo privado, e insiste en que daba advertencias positivas que era peligroso desatender, tanto para las acciones de Sócrates como de sus amigos. El diálogo *Teages* del siglo IV, erróneamente atribuido a Platón, contiene algunas notables anécdotas acerca de personas que no hicieron caso de las advertencias dadas por el "signo", siempre con desastrosas consecuencias. La versión de Platón sobre aquello, como la menos sensacional, es probablemente la más exacta. De todas las descripciones resulta evidente que el "signo" no era algo semejante a la "conciencia". No

[15] Esto es lo que autores posteriores llaman el "demonio" o "espíritu guardián" de Sócrates. Platón no habla nunca en esta forma, sino que lo llama simplemente "el signo sobrenatural" o "el algo sobrenatural". Véase la plena descripción de ello dada por el mismo Sócrates a sus jueces. *Apología*, 31 d.

[16] En la *República*, 496 c, Sócrates habla del "signo" como de una peculiaridad personal de la que su caso es probablemente el único.

tenía nada que ver con lo bueno y lo malo, y nunca se acude a él, en ninguno de los relatos, para asuntos de conducta moral, sino que representaba una especie de *olfato* "misterioso" de la mala suerte. Su interés principal para nosotros estriba en que es un indicio más de que Sócrates poseía realmente el temperamento de un "visionario", aunque, a diferencia de la mayor parte de éstos, tenía este aspecto de su naturaleza bajo buen control, como lo hacía San Pablo con su "don de lenguas". Otra señal de ese temperamento visionario, destacada por Platón, era su proclividad a súbitos raptos de absorción y abstracción, llegando a veces de hecho al trance o "éxtasis". Según parece, ordinariamente tenían breve duración; pero Platón da cuenta de uno ocurrido al filósofo mientras estaba en servicio ante Potidea, que duró un día y una noche completos.[17] Hechos de este género arrojan luz sobre el fuerte misticismo que es característico de los diálogos socráticos de Platón. Comúnmente se interpreta como prueba de la presencia de una tendencia mística en el propio Platón; pero en vista de la decidida eliminación de esa tendencia en los diálogos posteriores, en los que Sócrates no es ya figura prominente, parece más razonable deducir que el misticismo de obras como el *Banquete* y el *Fedro*, es propio de Sócrates: cuestión a la que hemos de volver más adelante.

En el caso de Sócrates, lo que refrenaba aquella tendencia y evitaba que se convirtiera en supers-

17 El *Banquete* describe a Sócrates dominado por un breve "rapto" de este género cuando iba hacia una comida (*Banquete,* 174 d). En el mismo diálogo (220 c-d) Alcibíades, que había sido testigo de ella, describe la escena ante Potidea.

tición, era, según Platón, no solamente la "racionalidad obstinada" que compartía con Samuel Johnson, sino el humorismo sagaz por el que también se parecía al "sabio" de Fleet Street. De ese humorismo es el que llaman sus adversarios en los diálogos de Platón su "ironía habitual". Ironía, en este primitivo sentido de la palabra, significa la desagradable característica del hombre que logra eludir sus responsabilidades mediante un afectado menosprecio de su capacidad.[18] Sócrates es acusado por sus críticos en la obra platónica, de esta afectación porque habitualmente se presenta como humilde investigador que quiere aprender de los que saben más que él, cuando es evidente que es superior intelectualmente. De esta suerte, su pretendida falta de conocimientos es tomada como ficticia excusa para limitarse a la fácil tarea de poner de manifiesto las deficiencias de los otros. La propia convicción de Platón, desde luego, es que las declaraciones de Sócrates son perfectamente serias. Se llama ignorante por la misma razón por la que no aprecia la sabiduría de que se vanaglorian algunos de sus contemporáneos: posee un sólido y exacto patrón de lo que debe ser el verdadero saber, y por consiguiente, sabe cuán lejos están, él y todos los demás, de alcanzar ese patrón. Por lo tanto, sólo él tiene la capacidad de verse a sí mismo y al

18 El "ironico" típico del mundo animal, en el lenguaje de las fábulas griegas, es la Zorra. El "hombre irónico" de la *Etica* de Aristóteles es el hombre cuya conversación se hace ofensiva por su afectada y ficticia humildad, la depreciación insincera de sí mismo y de todo lo que con él se relaciona. Tanto esta pose como la del fanfarrón son comparadas por Aristóteles con la veracidad sincera del hombre ingenuo y libre de inhibiciones.

resto de la humanidad, en sus verdaderas proporciones, y el contraste entre las pretensiones de los hombres y su realización apela a su sentido de humorismo.

La casi universal adopción de un lenguaje simbólico, tomado de la pasión sexual, que hacen los místicos de todos los tiempos y lugares parece indicar una relación verdadera entre el temperamento místico y el erótico. Es evidente que Sócrates no era una excepción a esta regla, y como consecuencia de las costumbres de los círculos elegantes de su tiempo, toma sus imágenes del vocabulario de la amistad romántica entre personas del mismo sexo. El ejemplo más notable es proporcionado por lo que Platón dice acerca de la famosa relación entre Sócrates y su brillante conciudadano Alcibíades, hombre quince o veinte años menor que él.[19] Esta relación que debía datar del tiempo en que Alcibíades era todavía un mozalbete y Sócrates un hombre de treinta y tantos años, es descrita por Platón en el lenguaje de la pasión romántica, y lo dicho por Platón se ve confirmado por una frase que aún se conserva y que fue puesta en boca de Sócrates por Esquines en su diálogo *Alcibíades*.[20] Jenofonte permanece en silencio, naturalmente, acerca del afecto de Sócrates por Alcibíades, que, como veremos, fue uno de los cargos principales contra él de acuerdo con la manera de pensar de

10 Véase en particular *Protágoras,* 309 a, *Gorgias,* 481 d, y, sobre todo, la narración puesta en boca del propio Alcibíades, *Banquete,* 217 a 219 d.

20 Véanse las palabras del *Alcibíades* de Esquines, frag. 4 (Krauss), donde Sócrates compara su "amor" (ἔρως) por Alcibíades con la "posesión" báquica.

los políticos demócratas que lo llevaron a juicio; pero coincide con Platón al decir que Sócrates acostumbraba hablar de sí mismo, en broma, como de una víctima perpetua de Eros y como de un maestro en el *ars amoris*.[21] Tanto Platón como Jenofonte ponen perfectamente en claro que tal lenguaje era broma y debemos tener cuidado de no mal interpretarlo. La absoluta pureza moral de Sócrates es el supuesto del relato de su "tentación" puesta en boca del propio Alcibíades en el *Banquete*, y la intención al tratar este tema en los dos grandes diálogos "eróticos" de Platón, el *Banquete* y *Fedro*, es discernir entre el *amor mysticus* y las corrupciones sensuales o sentimentales.[22]

Por consiguiente, debemos considerar a Sócrates, en el principio de su edad viril, como un genio original en cuyo carácter estaban fundidos el amante apasionado, el místico religioso, el ardiente racionalista y el humorista; tenemos que reconstruir, hasta donde nos sea posible, basándonos en los relatos supervivientes, la reacción, sobre un carácter de esa naturaleza, de la intensa vida intelectual

[21] Aparte de las frecuentes alusiones de este género en Platón, véanse las aserciones en broma sobre el mismo asunto en Jenofonte, *Banquete*, VIII, 2; *Recuerdos*, III, XI, 16 *ss*.

[22] Puede ser digno de tenerse en cuenta que la "corrupción de la juventud" de la que fue acusado Sócrates nada tiene que ver con este aspecto de su relación con hombres más jóvenes. Es cierto, a la vez, tanto que una imputación de "homosexualidad" hubiera sido un arma eficaz en mano de sus acusadores, como que no le hicieron imputaciones de ese tipo. La verdadera acusación, como veremos, fue la de "haber educado" a Alcibíades y a Critias, y ser por ello responsable de sus ofensas a la democracia. Menciono solamente esta cuestión obvia por haber sido groseramente desfigurada en un reciente artículo de la *Quarterly Review*.

de la edad de Pericles. La tarea es difícil; pero creo que puede realizarse si seguimos las indicaciones que nos da Platón, y si interpretamos nuestros otros testimonios a la luz de aquéllas.

Es verdad que, en un aspecto, tenemos que contar probablemente con una influencia que viene de una generación anterior. El Sócrates de los diálogos platónicos alude frecuentemente a los dogmas de la religión órfica como apoyo a sus propias convicciones acerca de la inmortalidad del alma y la importancia de la vida futura, y los detalles de los mitos que relata acerca del cielo y el infierno en el *Gorgias,* el *Fedón* y la *República* son notoriamente órficos. Igualmente, Platón, como vemos por las alusiones en las *Leyes,* consideraba los "antiguos dichos" —con lo que se refiere obviamente a las doctrinas órficas— como fábulas en las que hay un núcleo de verdad religiosa imperecedera; pero vemos también por los inmisericordes ataques a la mitología y religión inmorales en el segundo libro de la *República,* que se dirigen más a Orfeo que a Homero, que Platón consideraba que hacia el tiempo de su propio nacimiento,[23] el orfismo había degenerado en un tráfico vulgar de "perdones" e "indulgencias". No es muy posible que el orfismo contemporáneo hubiera inspirado

23 Debemos imaginar que la conversación que se propone describir en la *República* tiene lugar, cuando más, durante la niñez de Platón, si no antes, dado que su hermano mayor, Adimanto, que allí figura como un joven, era lo bastante mayor para estar *in loco parentis* en relación con él en 399, como vemos por la *Apología,* 34 a, donde Sócrates lo menciona como un pariente en el que se podía confiar para dar una opinión autorizada sobre el efecto de su propio trato con Platón.

respeto, ni a Platón ni a Sócrates. Sin embargo, las más grandes odas órficas de Píndaro pertenecen a los años inmediatamente anteriores al nacimiento de Sócrates, y esto sugiere la probabilidad de que Sócrates hubiera sido iniciado cuando niño en la religión órfica [24] y que ésta le hubiera dejado una impresión duradera. Este hecho, si es tal, contribuirá a dar cuenta de la firme conexión que hallaremos entre Sócrates y los pitagóricos de Tebas y Flío, como asimismo de la obvia ansiedad de Platón, en el *Eutifrón,* por presentar la diferencia entre la piedad de Sócrates y la del fanático sectario Eutifrón, y de la existencia de un diálogo, *Telauges,* de Esquines, en el que aparece Sócrates acompañado de un devoto "del otro mundo", de hábitos particularmente sucios, y se le hace criticar sus costumbres.

Sócrates derivó, sin duda alguna, el sentimiento de la importancia de la obediencia implícita a la autoridad legal y de la veneración a la constitucionalidad estricta, sentimiento que lo acompañó toda su vida, del espíritu de la Atenas de Pericles. Más tarde, este mismo sentimiento lo llevó a oponerse a toda violación de la constitución, fuera por parte de rabiosos demócratas o de sus opositores, con grave riesgo personal, y al fin, a someterse a un proceso que sus acusadores deseaban hubiera evadido, y a una sentencia de la cual podía haber

[24] Debe recordarse que la religión órfica no era la de una comunidad política. Como en las Iglesias modernas, sus miembros se iniciaban voluntariamente en sus sacramentos, y era "internacional". Los pitagóricos originales combinaban una religión semejante —basada en la doctrina de la inmortalidad del alma— con su ciencia.

escapado fácilmente, por mantener el derecho del Estado a juzgar la conducta de sus ciudadanos. Su vida entera fue un señalado ejemplo de la veneración a la ley que estamos acostumbrados a tomar como un rasgo romano más que griego, aunque, por otra parte, estaba notoriamente libre del vicio romano de exaltar la simple letra de la ley sobre su espíritu.

Hace falta decir algo más acerca de la atmósfera intelectual de la sociedad en la que Sócrates vivió su juventud y su primera madurez, y de su influencia sobre él. El hecho que debemos tener presente es que la importancia política y comercial que Atenas adquirió en tiempos de Cimón y de Pericles, la convirtió, como al Londres de nuestros días, en una gran capital y en un lugar de atracción para los pensadores del mundo helénico. Se había convertido en una especie de "casa de cambios" de ideas de todo género. Esto explica por qué pudo Platón, durante el siglo siguiente, fundar en Atenas una Academia que llegó a ser un centro "internacional" de educación superior, y por qué, cuando oímos hablar de la ciencia y la filosofía de los antiguos griegos, pensamos inmediatamente en las "escuelas de Atenas", aunque, de hecho, la filosofía y la ciencia surgieron fuera de Atenas, y armonizaban tan poco con el carácter ateniense, que Sócrates y Platón son los únicos filósofos nativos de importancia.

La filosofía y la ciencia, todavía no diferenciadas una de otra, nacieron de la curiosidad intelectual de los griegos de las grandes ciudades jónicas de las costas de Asia Menor, quienes emprendieron, alrededor del año 600 a. c., la construcción de una

teoría coherente y racional sobre el mundo que los rodeaba. Dos generaciones después del surgimiento de aquel movimiento intelectual, su fuerza había llegado a las sociedades griegas de la Italia meridional, gracias a uno de los más grandes genios jonios, Pitágoras, verdadero fundador de la matemática; y el resultado fue que Occidente alcanzó rápidamente una importancia mayor que el Oriente para el futuro desarrollo del pensamiento europeo. El interés principal de los hombres de ciencia jonios estaba en las "cosas de arriba", los cuerpos celestes que parecen moverse de manera a la vez compleja y desconcertante, y que sin embargo parece regida por alguna ley uniforme, que hay que descubrir. El nacimiento de la medicina griega condujo más tarde a un desplazamiento de la especulación astronómica por la biológica, como influencia dominante en el "mundo científico", en tanto que la matemática alcanzó un alto grado de desarrollo, que llevó a los pitagóricos a pensar que la ciencia de los números es, en sí, probablemente, la clave de los secretos del universo.[25] Por la época en que Sócrates tenía veintitantos años,

[25] Quienes lean inglés y francés encontrarán el bosquejo más satisfactorio de todo este desarrollo hasta el año 450 a.c. en la *Filosofía griega* de Burnet, parte I, pp. 1-101. Para mayores detalles véase *Early Greek Philosophy* del mismo autor (3ª ed., 1920; trad. esp., *La aurora del pensamiento griego,* 1944), o *Pour l'histoire de la science hellène,* de P. Tannery (2ª ed., 1930). Para una breve descripción de la historia primitiva de las matemáticas, véase *Histoire des sciences mathématiques dans l'Antiquité hellénique,* de G. Loria (París, 1929). Es evidente que hacia la primera madurez de Sócrates, los geómetras griegos estaban en posesión de lo *básico* del contenido de *Euclides,* I, II, III, IV, VI.

las teorías orientales y occidentales sobre el universo estaban cristalizando en cierta oposición mutua, cuyo más prominente "signo exterior y visible" era la diferente descripción de la forma de la Tierra y el lugar de ésta en el esquema de las cosas dado en los dos sistemas. En general, el punto de vista de Oriente era que existe una simple materia de la que están hechas todas las cosas, incluyendo nuestra propia mente. Esta materia es "aire", y por *aire* se entendía niebla o vapor. Todo lo que existe es niebla o vapor, y las diferencias entre las cosas se deben simplemente a variaciones en el grado de condensación o de rarefacción de esta materia primitiva. Incluso el "alma" humana es *aire,* siendo, de hecho, sólo una porción de la atmósfera que nos rodea y que introducimos en nuestro cuerpo por la respiración. Por esto tenemos vida y conciencia mientras respiramos, y por esto "exhalamos el último aliento" al morir. La Tierra, gran masa de *aire* sumamente condensado, que yace en el centro de nuestro "mundo" particular, o sistema estelar, es un ancho disco que flota en el aire que tiene debajo, como flota una hoja sobre la superficie de un río. Como esta concepción oriental era monista en principio, las concepciones occidentales eran en principio dualistas o pluralistas. La más conocida de estas teorías para el lector medio de nuestros días, es la de Empédocles, fundador de la escuela médica siciliana, quien sostenía que, lejos de ser *aire* en varios grados de condensación, todas las cosas eran compuestas de *cuatro* "raíces" primitivas (los *elementos* de una terminología posterior), fuego, aire atmosférico, agua y "tierra". Un contraste todavía más notable con la teoría oriental, es el

que presenta la concepción de los pitagóricos, quienes trataban de concebir las cosas, de manera estrictamente matemática, como otras tantas figuras constituidas por "unidades" o "puntos", distribuidos en modelos geométricos característicos en un "espacio" circunambiente que no era claramente diferenciado de la niebla u oscuridad. Ahora bien, los pitagóricos habían descubierto la forma esférica de la Tierra, y la consiguiente imposibilidad de que flotara sobre un soporte. Volvieron a la brillante idea de Anaximandro, quien, aunque suponía que la Tierra tenía la forma de un tambor, había declarado en los primeros días de la ciencia jonia que no estaba sostenida por nada, sino que oscilaba libremente en el centro de todo el sistema estelar porque está situada simétricamente, y de esta suerte no hay razón para que deba desviarse en una dirección y no en otra. El choque directo entre las concepciones típicamente orientales y occidentales sobre la forma de la Tierra es un buen ejemplo de la condición del pensamiento científico a mediados del siglo v. La ciencia había sido celosamente investigada durante siglo y medio con el resultado, que Sócrates insinúa en el *Fedón* platónico, de que nada parecía seguro, a no ser que si una de las teorías rivales fuera exacta, todas las demás tendrían que ser falsas.[26]

Aún más desconcertante que las aserciones contradictorias de las escuelas científicas en conflicto, era la crítica radical de todas ellas hecha por los filósofos eléatas, Parménides y su discípulo Zenón. Partiendo del principio racionalista de que lo que no puede ser pensado sin contradicción no puede ser

[26] 96 a-b, 99 b-c.

verdadero, Parménides había declarado que el movimiento y el cambio, características fundamentales del mundo tal como lo describe la ciencia, son contradictorios en sí mismos y, por consiguiente, deben ser ilusorios. Que lo que realmente es debe ser un "Absoluto" simple, uniforme, inalterable;[27] dado que la Naturaleza, tal como la consideran los cosmólogos, no es un Absoluto de ese tipo, sino una escena de movimiento y transformación incesantes, la Naturaleza sólo puede ser una ilusión. Zenón había llevado la guerra al corazón del campo enemigo al someter los principios matemáticos de los pitagóricos a un examen detallado que parecía probar que el propio pensamiento matemático es una masa de contradicciones y, de hecho, conduce a una reconstrucción de los conceptos matemáticos fundamentales que empezó en la edad de Platón y apenas es completado en la nuestra.[28] El efecto de este asalto aparentemente incontestable sobre los primeros elementos del conocimiento racional a mediados del siglo v a. c., fue la difusión de un escepticismo general sobre la posibilidad misma de conocer el mundo natural. Por el tiempo en que Sócrates era un joven de veinte años, los hombres más capaces y notables volvían las espaldas al mundo físico como objeto de estudio; eran casi exclusivamente las inteligencias de segunda las que se

27 Parménides concebía muy ingenuamente este Absoluto como una esfera material sólida; pero esto es un mero incidente histórico.

28 Las famosas "paradojas" de Zenón, *Aquiles, La flecha* y otras, pertenecen a esta polémica. El estudio más completo de su importancia y efectos que yo conozco es *Die Grundlagenkrisis der Griechischen Mathematik,* de H. Hasse y H. Scholz, Berlín, 1928.

ocupaban de repasar los viejos sistemas. Los hombres de primera categoría, como Protágoras de Abdera, dirigían su pensamiento a algo diferente. En una edad de rápido progreso moral y político se sentía la necesidad de principios bien pensados y formulados sobre legislación, política y conducta personal, que ocuparan el lugar de la confianza en la tradición y en las costumbres, y con ello parecía abrirse la posibilidad de un empleo fructífero de la inteligencia para fines prácticos. Esto explica la aparición de una profesión nueva: la del "sofista" [29] o "educador de hombres" pagado. Hombres que poco antes hubieran sido investigadores de la Naturaleza encontraron una nueva y remuneradora ocupación viajando de ciudad en ciudad como expositores profesionales de la "virtud" y de la "bondad", es decir, del conocimiento de "cómo manejar los asuntos privados lo mismo que los de la ciudad", precisamente del conocimiento que una juventud que aspirara al poder y a la distinción estaría sumamente ansiosa de adquirir. Los estudios de humanidades de Europa tienen su origen en este movimiento, lo mismo que las ciencias naturales tienen el suyo en las especulaciones cosmológicas de los "sabios" de Mileto. La rápida aparición de una democracia imperial en Ática, en

[29] Esta palabra, por aquella fecha, significaba simplemente lo que actualmente llamamos un "talento" e incluía tanto a los cosmólogos como a los "humanistas". No debemos poner en ella nada de la reprobación moral que implican nuestras palabras *sofista* y *sofistería*. Isócrates y Platón crearon estas implicaciones al adoptar la palabra para referirse a un falso pretendiente a la filosofía. En sus días habían dejado de existir los "educadores de hombres" ambulantes.

la época de Pericles, hizo naturalmente de Atenas una capital cosmopolita en la que el profesor de "bondad" podía estar seguro de tener un entusiasta auditorio y una rica cosecha.

Tanto el viejo interés por la ciencia matemática y física, como el nuevo por los estudios humanísticos de derecho y de moral, estaban plenamente representados en la Atenas de Pericles. La ciencia antigua, en su versión oriental, con su Tierra plana, había sido llevada a Atenas, durante la niñez del estadista, por Anaxágoras, y la tradición aceptada por Platón e Isócrates, afirma que Anaxágoras se encargó de la educación del propio Pericles.[30] Probablemente Anaxágoras fue obligado por los adversarios políticos de Pericles a abandonar Atenas para escapar a una sentencia por "impiedad" antes de que Sócrates llegara a la mayoría de edad;[31]

[30] Isócrates (XV, 235) dice expresamente que "Pericles fue discípulo de dos sofistas. Anaxágoras y Damón", y lo mismo está implícito en la bien conocida frase de Platón en el *Fedro* (270 a) acerca de la "elevación" que la oratoria de Pericles debía a su asociación con Anaxágoras.

[31] La cronología aceptada actualmente sitúa la fuga de Anaxágoras de Atenas, donde había vivido durante treinta años, exactamente antes de que estallara la Guerra del Peloponeso, *c.* 432 a. c. Pero esto no concuerda evidentemente con las declaraciones de Platón, quien da una larga descripción de las esperanzas despertadas en el pecho del joven Sócrates por la doctrina de la Razón, de Anaxágoras, como la causa del orden en el Universo, y su desengaño subsiguiente. Platón insiste en que Sócrates solamente conocía el pensamiento de Anaxágoras por la lectura de su libro (*Fedón,* 97 b *ss.*), e indica, en forma clara, que Anaxágoras había abandonado Atenas antes de que Sócrates tuviera edad suficiente para entrar en contacto personal con él. Esto concuerda a su vez con la declaración de que Anaxágoras había "educado" efectivamente a Pericles, y con la única

pero a lo largo de los años siguientes su sucesor, Arquelao, y Diógenes de Apolonia enseñaron todavía las cosmologías de tipo oriental. El gran geómetra Hipócrates de Quío se había domiciliado en la ciudad. Platón nos asegura, y no hay razón para dudar de ello, que Parménides y Zenón visitaron la ciudad, donde Sócrates entabló conocimiento con ellos, cuando él era aún muy joven, y Zenón debió de vivir allí durante algún tiempo, ya que más de un eminente ateniense le pagó magníficos honorarios por su instrucción.[32] Los diálogos de Platón nos describen la sensación producida por las visitas de los jefes sobresalientes del movimiento "humanista", Protágoras y Gorgias. En todo

interpretación natural de la noticia cronológica alejandrina (Diógenes Laercio, II, 7) de que "comenzó a ser filósofo en Atenas en el año de Calias a la edad de veinte años", y vivió allí treinta años. Dado que los cronólogos situaron su nacimiento en 500 a. C., esto significaría que llegó a Atenas en el año de Salamina (480 a. C.), posiblemente como recluta en el ejército de Jerjes, y dejó la ciudad en 450. (El nombre del arconte Calias que aparece en nuestros manuscritos es posiblemente un error por Calíades, como se llama al arconte del año de Salamina en otros lugares.) Estos datos parecen necesarios, aunque mi cronología ha sido llamada "imposible" por una eminente autoridad alemana. El relato corriente parece basarse en Éforo, historiador del siglo IV, cuya cronología es su punto débil.

[32] [Platón] *Alcibíades I*, 119 a, menciona a Pitodoro, hijo de Isóloco, y a Calias, hijo de Calíades, como personas que pagaron a Zenón los altos honorarios de 100 *minas*. Pitodoro, en cuya casa hace Platón que se reúna Sócrates con Parménides y Zenón, fue un eminente ateniense, comandante de la primera guerra del Peloponeso, y Calias fue el general que murió delante de Potidea al principio de la guerra en 431 a. C., cuando el mismo Sócrates estaba en las fuerzas atenienses.

caso, Protágoras debe de haber tenido acceso al círculo del propio Pericles, quien lo incluyó en la comisión nombrada para hacer una constitución destinada a su importante colonia de Turii (443 a. c.) en la Italia meridional, y parece que Zenón estuvo también entre sus colaboradores.

Es probable que Sócrates, desde temprana edad, haya adquirido un pleno conocimiento de la ciencia de la época y de su cultura humanista. Ésta es la posición habitual de Platón, y la mejor prueba de su verdad es que se ve confirmada por las admisiones realmente notables de Jenofonte. Por su propósito apologético, trata ansiosamente de probar que Sócrates tenía su propio punto de vista utilitario sobre la ciencia; que pensaba que se debía saber suficiente geometría para "medir un terreno que se recibe o entrega", pero que no se debe uno quebrar la cabeza sobre "los diagramas intrincados"; saber también bastante astronomía para ser capaz de "decir el momento de la noche, del mes o del año en una expedición, un viaje o una vigilancia nocturna", sin preocuparse de los "planetas y de las estrellas errantes, y de sus distancias a la Tierra, sus órbitas y sus causas". No obstante, en ambos casos, Jenofonte añade en seguida que "sin embargo, él no ignoraba el tema", "a pesar de esto, no era ignorante en estas materias" (por ello, la actitud que le atribuye no era la del menosprecio de la ignorancia).[33]

33 Jenofonte, *Recuerdos,* IV, VII, 1-6. Estas concesiones de Jenofonte, que contradicen en forma rotunda su tesis principal, difícilmente pueden significar otra cosa sino que Sócrates conocía todo lo que podía conocerse sobre esos temas, aunque, como dice Jenofonte, sostenía que hay otras cosas cuyo conocimiento es más indispensable.

Platón nos dice algo más sobre esta cuestión en la narración autobiográfica que el *Fedón* pone en boca de Sócrates.[34] Sócrates se inició, según se nos dice, como un entusiasta de "la investigación de la Naturaleza", ansioso de descubrir las "causas de la generación y corrupción de las cosas". Estudió las diversas teorías cosmológicas corrientes, orientales y occidentales (se indica que comenzó por las de los dos maestros contemporáneos del tipo oriental de teoría en Atenas, Arquelao y Diógenes de Apolonia) y le impresionó particularmente el desacuerdo acerca de la forma de la Tierra. Conocía las doctrinas biológicas del siciliano Empédocles y las teorías del italiano Alcmeón de Crotona acerca del cerebro como órgano de la vida intelectual, y se había preocupado por las dificultades matemáticas relacionadas con la noción de *unidad*, problema planteado por Zenón. Al principio, las evidentes contradicciones entre las doctrinas de los teóricos rivales lo llevaron a desesperación; pero un pasaje del libro de Anaxágoras que oyó leer fue una revelación. La razón, decía Anaxágoras, es la causa de toda ley y orden natural, de igual manera que es la causa del orden y coherencia de la acción humana. Para Sócrates esto sugería que el universo en total es encarnación, igual que una vida humana conducida propiamente, de un plan racional cohe-

[34] *Fedón*, 96 a-100 a. Este pasaje, junto con las primeras páginas del *Parménides*, es nuestro testimonio más importante sobre la forma en que Platón concebía la historia intelectual de su héroe. En vista de que los sucesos ocurren poco más de veinte años antes del nacimiento del propio Platón, el retrato es, naturalmente, una reconstrucción imaginativa; aunque muchos miembros de la familia de Platón y de su círculo pudieron darle la información necesaria.

rente. Si la Razón es la causa de la estructura del mundo, la Tierra y todas las demás cosas del universo deben de tener exactamente la forma, posición, lugar en el esquema, que sea *lo mejor* para cada una de ellas. Se dedicó al estudio de Anaxágoras con la esperanza de haber encontrado un maestro que pondría fin a la inseguridad científica demostrando que es *mejor* que todo detalle del universo esté dispuesto y que, por ello, *debe* estar dispuesto en un mundo gobernado por la Razón. Estas esperanzas se desvanecieron rápidamente al revelarse que Anaxágoras introdujo la Razón en su esquema sólo para dar el ímpetu inicial al movimiento vórtice que, según él, generaba los sistemas estelares, sin hacer uso del pensamiento de que un universo gobernado por la Razón debe ser la encarnación de un plan inteligente. Fue este prematuro desengaño el que llevó a Sócrates, como él declara humorísticamente, a concluir, de manera categórica, que él "no tenía cabeza para las ciencias naturales", y a trazar una línea de investigación y un método propios.

Más adelante, al estudiar la filosofía de Sócrates, consideraremos la naturaleza de este nuevo método. Por el momento, es importante observar que la situación que el relato de Platón presupone, corresponde exactamente a la historia de Atenas en la juventud de Sócrates, y que Platón tiene el cuidado de llamar la atención sobre este hecho mediante los numerosos detalles que da acerca de las doctrinas en conflicto entre las cuales vacila Sócrates. Claramente se ve que Platón no describe su propia historia, puesto que la situación intelectual había cambiado completamente en sus días, y las

teorías que explica habían caído en desuso.[35] Y no debemos suponer que pretendía describir el "desarrollo intelectual de un filósofo" en general (no es esencial para ello la perplejidad ante la cuestión de la forma de la Tierra). Es evidente que quiere relatar lo que, para él, son los hechos acerca de una crisis intelectual en la vida de su héroe, Sócrates; como hemos visto, tuvo amplia oportunidad para enterarse de los hechos relevantes por Sócrates y por otros, y en consecuencia, podemos aceptar razonablemente que su narración es en principio exacta. Desde luego, como no nos da indicaciones cronológicas, excepto que los acontecimientos pertenecen a la vida juvenil de Sócrates, es perfectamente posible que la revolución intelectual que describe en una o dos páginas, haya tomado un tiempo considerable en completarse.

Las afirmaciones de Platón deben relacionarse casi ciertamente con la aserción definida hecha por Teofrasto,[36] colaborador y sucesor de Aristóteles y primer escritor sobre historia de la filosofía griega, de que Sócrates fue, de hecho, miembro de la escuela de Arquelao, el ateniense que sucedió a Anaxágoras cuando este filósofo tuvo que abandonar Atenas. Esa afirmación pasó de Teofrasto a todos los autores alejandrinos de historias de la filosofía, que tomaron su obra como fuente de origen, y difícilmente puede ser sino verdad. Por lo menos, es verdad que Teofrasto mismo estuvo en

[35] Para no mencionar que, de acuerdo con su propio relato, las primeras ambiciones de Platón parecen haberse dirigido hacia los asuntos públicos y no hacia el estudio (*Carta VII*, 324 b-c).

[36] Teofrasto, *Phys. Opin.*, frag. 4.

Atenas durante la vida de Platón, y pudo ser, como dicen algunas fuentes, miembro efectivo de la Academia, además siempre fue cuidadoso en cuestiones de historia. Por otra parte, su afirmación es confirmada por otro colaborador de Aristóteles, Aristoxeno de Tarento, dedicado a la teoría musical. Aristoxeno afirmó [37] que la relación entre Arquelao y Sócrates empezó cuando este último era un muchacho de diecisiete años, y continuó durante muchos años. Esta afirmación está conectada con buena cantidad de murmuración, cuyo objeto era desacreditar la memoria de Sócrates; pero la indignidad del escándalo no es razón suficiente para no creer su afirmación acerca de aquella relación. Por otra parte, sabemos también que el poeta trágico del siglo v, Ión de Quío, anotó el hecho de que Arquelao y Sócrates visitaron la isla de Samos juntos, cuando Sócrates era joven.[38] Como Ión registró también en sus *Memorias* su encuentro con Pericles y con el pooeta trágico Sófocles, en Quío, en 441-40, es conjetura probable que el relato sobre Arquelao y Sócrates pertenece al mismo contexto, y que Ión los conoció por la época de su encuentro con Pericles. Ocurrió esto durante la rebelión de Samos contra los atenienses, y el bloqueo ateniense de la isla. Arquelao y Sócrates (hombres entonces de veintiocho o veintinueve años) probablemente servían en las fuerzas atenienses del bloqueo, y la razón de que Platón no haga referencia de este incidente, cuando menciona las campañas de Sócrates, será simplemente que esto sucedió mucho antes de su propio tiem-

[37] Frag. 25 (*Frag. Hist. Graec.*, II, 280).
[38] Diógenes Laercio, II, 23.

po.[39] Platón no habla de la relación de Sócrates con Arquelao; pero ésta proporciona justamente el marco debido a su historia de la lectura, hecha por Sócrates, del libro del viejo maestro de Arquelao.[40]

Aparte de las descripciones de Platón sobre el encuentro de Sócrates con Parménides y Zenón, su desengaño con el libro de Anaxágoras y sus declaraciones ya citadas sobre su relación con la escuela de Arquelao, no poseemos información directa acerca de los acontecimientos de su vida hasta el principio de la Guerra del Peloponeso en 431. Podemos, sin embargo, sacar ciertas conclusiones con toda confianza. Es natural pensar que continuó, por algún tiempo, su relación con Arquelao y sus asociados; no hemos de suponer que su interés en su nuevo método de investigación lo absorbiera totalmente en unas cuantas semanas o meses. Quizás podamos incluso conjeturar que cuando Arquelao se retiró (no sabemos cuando) Sócrates era su sucesor aparente. Esto puede parecernos extraño cuando recordamos el vigor con el que el Sócrates de la *Apología* de Platón niega tener "discípulos" o haber declarado jamás ser "maestro" de ningún hombre; pero coincide estrictamente con las negaciones de Platón. Lo que Sócrates quiere negar en la *Apología* es que jamás haya

[39] De esto resulta que Sócrates sirvió contra una fuerza mandada por Meliso, el eminente filósofo de Samos.

[40] Lo más probable es que el libro haya sido escrito en los años últimos de su autor, después de su partida final de Atenas. De aquí que su contenido fuera para Sócrates una novedad, a pesar de su asociación con Arquelao y su escuela.

practicado la profesión de "educador de hombres" pagado, o haya recibido "alumnos".[41] Lo que es perfectamente compatible con haber sido, antes del nacimiento del propio Platón, el jefe gratuito de una corporación de "asociados" cuyos estudios presidía. (Debemos recordar que la palabra usual para la relación de un estudiante de este tipo con el director de su grupo no era *mathetes*, "discípulo", sino *hetairos*, "asociado"; la diferencia está en la implicación de profesionalismo presente en la primera de estas palabras, pero ausente en la otra.) Y de hecho existen muchas pruebas que implican que Sócrates había sido realmente, en sus primeros tiempos, algo muy parecido al jefe de una "escuela" organizada.

Esto es claramente lo que presupone la caricatura de Aristófanes en *Las nubes*. Se ridiculiza allí a Sócrates como jefe de un grupo de estudiantes (la farsa los llama, naturalmente "discípulos") que vivían juntos en casa de aquél, y se da por supuesto que se les facilitaba lo necesario para los estudios científicos, por ejemplo, mapas y aparatos. Aristófanes describe a los habitantes del "pensadero", así llama a la casa de Sócrates, como seres que combinan dos caracteres. Eran un grupo de ascetas andrajosos y hambrientos con opiniones "espirituales" inusitadas. Esto explica por qué el público reía al oirlos llamar "*espíritus* sapientísimos",[42] frase que en el ático del siglo v sugiere la idea de *fantasmas*. Eran asimismo amantes fervorosos de la

41 *Apología*, 19 d, "si os hubieran dicho que yo me dedicaba a educar hombres y cobraba honorarios por ello, no es verdad", es una negación platónica típica.

42 Aristófanes, *Nubes*, 94.

astronomía, la geografía y la geología,[43] y profesaban una doctrina cosmológica —que reconocemos de inmediato como la de Diógenes de Apolonia—, según la cual todas las cosas están constituidas por "aire". Ésta es la razón de que se les presente orando a las nubes, y de que Sócrates medite columpiándose en una máquina de cierto tipo, a fin de impedir que el aire que constituye sus pensamientos entre en contacto con las emanaciones de la Tierra.[44] Es difícil ver qué gracia podía tener una burla de este tipo si no hubiera una base real tras aquella deformación. Dados los dos hechos, que Sócrates sostenía doctrinas afines a las de los órficos acerca del alma inmortal, y había sido en una época de su vida el espíritu directivo de un grupo de estudiantes de cosmología que mantenían doctrinas de las que hemos llamado de tipo oriental, la caricatura de Aristófanes tiene la base requerida; y a menos que aceptemos esta base, sería una necedad.[45]

Hay una sección particularmente valiosa de los *Recuerdos*[46] de Jenofonte, que debe referirse a una época de la primera madurez de Sócrates y puede arrojar alguna luz acerca de la realidad que hay tras de la caricatura aristofánica. Antifón,

43 *Ibid.*, 184 *ss.*

44 *Ibid.*, 225 *ss.*

45 De esta suerte podía ser agudo y gracioso hacer a Sir Oliver Lodge el héroe de una burla semejante; no tendría gracia si se diera tal carácter, por ejemplo, a G. K. Chesterton. Para un estudio detallado de *Las nubes*, desde este punto de vista, puedo citar el ensayo "The Phrontisterion" en mi *Varia Socratica* (Oxford, Parker, 1911), páginas 129 *ss.*

46 Jenofonte, *Recuerdos*, I, VI.

el sofista, dice Jenofonte, deseaba alejar de Sócrates a los "compañeros", aparentemente para atraerlos hacia sí. (No conocemos la fecha exacta de la vida de Antifón; pero está probado que es una figura de los días de la Guerra del Peloponeso.) De acuerdo con esto, criticaba abiertamente a Sócrates cuando los compañeros de aquél podían escucharlo. Hacía comentarios, en primer lugar, sobre la vida ascética de Sócrates, sus escasas ropas, sus pies descalzos y su pobre comida, características todas ellas destacadas tanto por Platón y Jenofonte como por Aristófanes y sus colegas. Lo criticaba además por su negativa a cobrar honorarios a sus compañeros por los servicios que les hacía. Los servicios que no se cobran, argüía, posiblemente no valen nada. Se hace que Sócrates refute este segundo punto, primero, estableciendo una comparación entre el "ingenio" que vende su sabiduría y el catamito que vende sus "encantos", y explique después más exactamente la naturaleza de la relación entre él mismo y sus compañeros en cuestión, tratando de demostrar que no es el género de relación por el cual se puede decentemente cargar honorarios. "Un buen amigo —dice— me proporciona el mismo placer que un buen caballo, un perro o un gallo de pelea proporciona a otro, o incluso más; si sé de alguna cosa buena, la enseño a mis amigos, y los presento a otros de quienes creo aprovecharán en bondad. Me reúno con mis amigos para poner al descubierto los tesoros que los antiguos varones sabios dejaron en rollos de pergamino, y si en ellos encontramos una cosa buena, nos quedamos con ella, y pienso que hemos conseguido

ganancia grande si nos hemos hecho amigos".[47] El Sócrates aquí descrito es enteramente distinto del hombre que tiene una misión para todos y cada uno, tan familiar para nosotros por los recuerdos personales de Platón y de Jenofonte. Es, muy definidamente, un estudiante de los "antiguos varones sabios", es decir, los filósofos y hombres de ciencia primitivos. Lo rodea un grupo de estudiantes colegas, totalmente diferentes de los jóvenes ociosos de familias opulentas que se apiñaban a su alrededor en sus últimos años, como dice Platón, por el placer de oirlo desenmascarar la ignorancia de los hombres públicos;[48] y su relación con aquel círculo como director de sus estudios es tal que plausiblemente puede ser confundida por Antifón con la de un "maestro" profesional. Jenofonte nos ha conservado a este respecto una valiosa noticia obtenida de algún socrático de tiempo anterior al suyo, que basta para probar que el "pensadero" de *Las nubes* es la deformación de algo real para conseguir el efecto cómico.

Es importante señalar que la fama de Sócrates como hombre de facultades intelectuales sobresalientes debe de haberse establecido en esta primera parte de su vida, y que, en particular, sus relaciones con los famosos "sofistas" deben de remontarse a esa fecha. Esto es lo que Platón presupone en más de un pasaje. El gran encuentro de Sócrates y Protágoras, el sofista más eminente, descrito en el diálogo más dramático de Platón, es imaginado manifiestamente como teniendo lugar antes de que fuera inminente el estallido de la gran guerra. Al-

47 *Ibid.*, 14.
48 Platón, *Apología*, 23 c.

cibíades, que peleó con la caballería de Potidea,[49] aparece en el *Protágoras* todavía como un adolescente; los eminentes "hombres de ingenio" algunos de ellos de ciudades que iban a ser "Estados enemigos" en la guerra, están todos en la casa de Calias en apacibles y amistosos términos. Ahora bien, en el diálogo se da por sabido que Sócrates es ya personalmente bien conocido por todos ellos. Incluso alude,[50] como lo hace más de una vez en otros diálogos platónicos, a haber asistido a una de las conferencias menos caras de Pródico. Protágoras, en particular, que lo había conocido algunos años antes, le hace el cumplido de decir que pensó por entonces, que era el joven más capaz que hubiera encontrado, y tiene gran confianza en su porvenir.[51] Las relaciones de Sócrates con aquellos hombres, tal como las describe Platón, aunque esta cuestión es algunas veces pasada por alto, corresponden a la primera parte de su vida, antes de que se hubiera comprometido en su "misión", y estaban muy lejos de ser hostiles. Los "sofistas" no son jamás mencionados en la *Apología* como una de las clases a las que su vocación le llevara a denunciar. Admiran aquéllos su habilidad, aunque en forma más bien protectora, y su actitud hacia ellos es una mezcla característica de respeto a sus logros reales y cortés diversión con la com-

49 Platón, *Banquete*, 220 d e.

50 *Protágoras*, 341 a. Veanse *Cármides*, 163 d; *Menon*, 96 d; *Cratilo*, 384 b. Las alusiones no tendrían caso si no se basaran en hechos reales.

51 *Protágoras*, 361 e. Precisamente porque Sócrates conoce ya a Protágoras, acude a él su joven amigo del diálogo para ser presentado al gran hombre.

placencia de sí mismos, inconscientes de sus limitaciones.

Como ha señalado Burnet, tenemos además un testimonio indirecto de la eminente posición que Sócrates había logrado, antes de cumplir cuarenta años, en círculos intelectuales bien alejados de Atenas. Conocemos, por el *Fedón* de Platón,[52] los nombres de las personas que estuvieron presentes ante su lecho de muerte y de algunos otros cuya presencia debía esperarse; y varios de esos nombres son confirmados, como amigos de Sócrates, por Jenofonte. Estuvieron presentes, en particular, dos jóvenes de Tebas, Simmias y Cebes, en un tiempo discípulos del pitagórico Filolao, y dos eleáticos de Megara, Euclides y Terpsión. Simmias y Cebes son citados por Jenofonte[53] entre los hombres de verdadero mérito que frecuentaban la compañía de Sócrates para bien de sus almas. El elegante "cosmopolita" Aristipo de Cirene, aunque no presente de hecho, estaba en tales relaciones con Sócrates, que Platón siente que ha de darse alguna explicación de su ausencia, y también Jenofonte, a pesar de su antipatía, hace figurar a Aristipo como miembro del círculo socrático, y recibir una cáustica reprimenda de Sócrates por su indolente y voluptuosa vida.[54] El especial interés por Sócrates, de los pitagóricos en particular, lo demuestra el

52 59 b c.

53 *Recuerdos*, I. II, 48.

54 *Recuerdos*, II. I. La animosidad de este capítulo contra Aristipo puede ser un auténtico ejemplo de la influencia de Antístenes sobre Jenofonte. Sócrates relata el apólogo de la *Elección de Heracles* que, según Jenofonte, tomó de un discurso de Pródico, a modo de una reprimenda a Aristipo.

hecho de que, en Platón, el relato de su muerte es hecho por Fedón de Elis al pitagórico Equécrates de Flío y a un grupo de compañeros anónimos, descritos como admiradores entusiastas, ansiosos de una completa narración de los últimos momentos del gran hombre. Ahora bien, las ciudades de donde eran nativos la mayor parte de aquellos individuos, Tebas, Elis, Flío, fueron "Estados enemigos" durante la Guerra del Peloponeso, que continuó, a pesar de la "paz" concluida nominalmente en 421 a. c., casi sin interrupción desde los cuarenta hasta los sesenta y seis años de Sócrates. Parece deducirse que su relación con los más ancianos de estos filósofos no áticos debe de haber empezado antes de sus cuarenta años, y que los grupos de pitagóricos desparramados por el mundo griego debían considerarlo ya por aquellos días como un maestro venerado. De otra manera es difícil comprender por qué los jóvenes discípulos de los pitagóricos de Tebas habrían de estar ansiosos de unirse a su círculo tan pronto como lo hizo posible la terminación de la gran guerra. Esta misma "reputación internacional" se presupone en una noticia que ha llegado hasta nosotros, gracias a Esquines, de que Aristipo de Cirene en particular había sido atraído a Atenas por "la fama de Sócrates".[55] Todos estos hechos implican llanamente que Sócrates, en contra de algunas concepciones modernas, era bien conocido, desde una época temprana de su vida, como figura sobresaliente en círculos intelectuales muy alejados de Atenas. Esto está estrictamente de acuerdo con la referencia de Platón acerca de la impresión que hizo, de joven, a "extranjeros" tan

55 Diógenes Laercio, II, 65.

eminentes como Parménides y Protágoras; pero no está de acuerdo, en absoluto, con la extraña y atractiva teoría del siglo XIX que lo presenta como un excéntrico "proletario" de genio.

El mismo punto de vista acerca de su posición durante su vida temprana está supuesto en la famosa historia, referida extensamente por Platón en la *Apología*, de la declaración del oráculo de Delfos de que "ningún hombre viviente era más sabio que Sócrates".[56] A pesar del escepticismo de unos cuantos autores alemanes modernos, no puede haber ninguna duda razonable de que la declaración del oráculo es un hecho histórico. Platón no podía haber hecho que Sócrates refiriese detalladamente esta historia a sus jueces, muchos de los cuales deben de haber leído la *Apología*, a menos de que efectivamente hubiera hablado de ella; y habría sido insensato referir tal historia, y ofrecer la presentación de testigos de su veracidad, como lo hace Sócrates, a menos que realmente hubiera sucedido. Tampoco hay dificultad alguna en comprender por qué pronunció la sacerdotisa de Delfos este oráculo, aunque algunos historiadores se han quebrado la cabeza acerca del asunto. Como Sócrates nos dice, en la obra de Platón, el oráculo fue dado a su amigo Querefón que había planteado la pregunta: "¿Hay alguien vivo más sabio que Sócrates?" Naturalmente, como sucede en tales casos, se dio a Querefón la respuesta que había pedido. El punto realmente instructivo es que la pregunta haya sido hecha, porque el plantearla significa que Sócrates debía gozar ya de tal reputación que un admirador pudo hacerla sin ponerse en ridícu-

56 *Apología*, 21 a *ss.*

lo; tal pregunta sólo podía hacerse sobre un hombre que ya era famoso, en el círculo que lo rodeaba, como un "talento". Ahora bien, Platón pone perfectamente en claro que, según su propia creencia, la pregunta de Querefón fue hecha al oráculo antes de la Guerra del Peloponeso; esto es, antes de que Sócrates llegara a los cuarenta años. Pues, en la *Apología,* se hace decir a Sócrates que su popularidad con los jóvenes, en sus últimos años, era consecuencia del placer que ellos derivaban de la misión socrática de desenmascarar la ignorancia de los mayores, misión que, según decía, era un deber impuesto por la respuesta del oráculo. Desde luego, su popularidad entre los jóvenes y adolescentes es un supuesto del diálogo de Platón, *Cármides,* donde Sócrates, que acaba de regresar de la campaña de Potidea (431-430) al comienzo de la guerra, es obligado a investigar "la presente condición de la filosofía" en Atenas y los signos de interés por ella, manifestados por la "juventud".[57] Así, pues, la manifestación del oráculo, de acuerdo con Platón, pertenece a una fecha todavía anterior.

Es importante insistir sobre este incidente del oráculo, puesto que, si el relato de Platón es fidedigno, parece haber acarreado una crisis espiritual en la vida de Sócrates. Por las noticias que Platón nos ha dado de la primera época anterior de su vida debemos considerarlo principalmente como un hombre prominente en los círculos intelectuales, familiarizado con la avanzada ciencia de su época, aunque muy disgustado con el estado efectivo del conocimiento, y que sostenía opiniones propias decididamente originales acerca de los supuestos

[57] *Cármides,* 153 d.

y métodos de la investigación filosófica. Sin embargo, aunque es respetado por todos los intelectuales de su tiempo, y hay un grupo de asociados devotos que lo consideran como el más destacado de todos los "hombres de ingenio", nada hay en él del hombre con una misión de convencimiento hacia todos y cada uno, acerca de su ignorancia de lo que más necesita saber un hombre, y de la importancia suprema de "cuidar sus propias almas". Esto era justamente lo que, según Platón, distinguía al Sócrates de los últimos años del Sócrates de quien el pedante de la comedia aristofanesca es una caricatura comprensible.

Según la versión del asunto dada en la *Apología,* esta misión era el resultado directo del oráculo dado por Apolo. Sócrates explica que el principio quedó asombrado por la opinión que el dios tenía de él, ya que se daba cuenta de que no poseía ninguna sabiduría particular. Por consiguiente, quiso probar que Apolo era un embustero encontrando alguno más sabio que él. Buscó ese hombre, primero, entre los prominentes hombres públicos de la ciudad los "políticos"; luego entre los poetas; finalmente entre los comerciantes y artesanos; pero en ninguno de los casos encontró lo que se proponía. En las dos primeras clases no encontró ningún verdadero saber; ni los políticos ni los poetas pudieron dar una descripción inteligible de los principios de su calidad de estadistas o de su arte. Los artesanos llevaban ventaja a los otros pues entendían verdaderamente sus propios oficios; pero, por desgracia, imaginaban entender de otros y más importantes asuntos con igual certeza. Con el tiempo, el verdadero significado del

oráculo se aclaró para Sócrates. El significado era que la humanidad ignoraba lo único que importa en verdad saber: cómo conducir rectamente la vida, cómo "cuidar" su propia alma y "hacerla tan buena como fuera posible", y todos padecían una ceguera universal sobre esta cuestión. Sócrates es la única excepción; si él tampoco posee este conocimiento supremamente importante, conoce por lo menos su importancia, y conoce su propia ignorancia; él es "el tuerto en la tierra de ciegos", y el más sabio de los hombres, tal como éstos son. Por esta razón siente que es un deber que Dios le ha impuesto el persistir en buscar el conocimiento supremo y tratar de convencer a todo hombre, compatriota o extranjero, que quiera escucharlo, a que se una a su búsqueda. Según la *Apología*, de esta manera el Sócrates "hombre de ingenio" se convirtió en el "fundador de la ética".

Desde luego, es evidente que existe un elemento de humorismo en la manera en que se emplea, en este relato, la historia del oráculo; sin embargo, para que tenga algún sentido, debe de haberse querido que fuera el relato de un hecho histórico de acuerdo con su supuesto principal; que Sócrates, hacia la mitad de su vida, pasó por un periodo de crisis, cuyo resultado fue el surgimiento de un hombre con una clara conciencia de una "misión", y que la respuesta del oráculo tuvo un papel en la provocación de aquella crisis. No puede carecer de significación el que Platón lo presente haciendo el intento de "convertir" a un joven prometedor, Cármides, tío del propio Platón, inmediatamente después de la campaña de Potidea, durante la cual había experimentado el "rapto" o "trance" de

veinticuatro horas descrito en el *Banquete.* Si supiéramos más acerca de los hechos quizá veríamos que su "vocación" de profeta le vino durante aquella visión, y Burnet puede muy bien haber tenido una feliz inspiración al sugerir que esto explica por qué, en Platón, lo encontramos tan frecuentemente usando el lenguaje militar para expresar el sentido de la vocación que Dios le impuso. Parece claro, por lo menos, que según el relato de Platón, la convicción de ser un hombre elegido, con una misión especial hacia la humanidad, databa en él del principio de la Guerra del Peloponeso, si no de antes. Si pensamos en él como debió de ser antes de que Querefón hiciera su importante pregunta a Apolo, veremos que el cuadro trazado por Platón en las primeras páginas del *Parménides,* la referencia a sus primeros días en el *Fedón,* las memorias de origen desconocido en las que se basó Jenofonte para hablar de las relaciones entre Sócrates y Antifón y la divertida farsa de *Las nubes,* armonizan admirablemente entre sí.[58]

[58] En este punto, no puedo aceptar enteramente la admirable explicación dada por C. Ritter en su *Sokrates.* Reconoce plenamente que tenemos que aceptar la afirmación platónica de que Sócrates era muy versado en toda "la ciencia más avanzada" de su tiempo; pero sugiere que este conocimiento fue adquirido en la primera época de su vida como parte de una preparación deliberada para la "misión". Me parece que esto no concuerda con el relato de Platón, quien afirma que la conciencia de una misión sólo llegó a Sócrates hacia la mitad de su vida. En todo caso no debemos incurrir en el error de suponer que el "signo divino" o "signo sobrenatural" tenga algo que ver con el asunto. Platón no hace, en absoluto, referencia al "signo" en la parte de la *Apología* que describe el origen de la misión; cuando llega

Algo podemos deducir de Platón y de otros, acerca de las personas que deben de haber formado el "círculo" de Sócrates en aquellos días, anteriores a la gran guerra. En primer lugar, entre sus amigos más íntimos estaría Critón, su acaudalado y devoto amigo y vecino, hombre de su misma edad aproximadamente. Estaba asimismo su excitable admirador Querefón, escarnecido por los poetas cómicos por su piel cetrina, aspecto sombrío y famélico, presentado por Aristófanes como el cómplice que representa los "espíritus" en las *séances* de Sócrates.[59] Algunos de los hombres de más edad que figuran después como "socráticos", pueden ser considerados probablemente como compañeros que se remontan a este periodo, por ejemplo, con toda probabilidad, Aristipo de Cirene, y el litigioso, mordaz y ascético Antístenes; acaso también como hemos dicho, Euclides y Terpsión, los eleáticos de Megara. Desde luego, Platón, Jenofonte y Esquines no habían nacido aún. Entre los hombres eminentes que deben de haber mantenido relaciones de estrecha amistad con el filósofo desde el mismo comienzo de la gran guerra, tenemos que anotar en primer lugar al más brillante de todos, Alcibíades, genio maligno de la democracia ateniense, la que alternativamente lo mimaba y se volvía contra él,

a hablar del "signo", lo trata como algo que se remonta a la niñez de Sócrates.

59 Aristófanes, *Aves,* 1553 *ss.,* donde se ridiculiza el sombrío aspecto de Querefón apodándolo "el Murciélago". En *Nubes,* 503, se hace a Sócrates prometer al anciano Estrepsíades de que la recompensa del estudio diligente en su "escuela" será "llegar a ser semejante a Querefón", lo que provoca la asombrada réplica: "¡Ay, desgraciado de mí!; entonces seré un cadáver viviente."

y en seguida a dos parientes de Platón, su tío Cármides y el primo de su madre, Critias, destinados ambos a deshonrarse aún más que Alcibíades.[60] Podemos añadir a la lista, por el testimonio de la *República*, a los hermanos mayores de Platón, Adimanto y Glaucón, y la familia del rico fabricante siracusano, Céfalo, protegido de Pericles, y padre del famoso escritor y orador, Lisias. Platón y Esquines presentan además al filósofo en términos familiares con miembros del círculo más íntimo de Pericles, especialmente con su esposa morganática, la famosa Aspasia,[61] y el enormemente acaudalado Calias, hijo de Hipónico, el ateniense más opulento de su época. Como Esquines presentó en *Milcíades*, diálogo socrático perdido, a Milcíades, hijo de Esteságoras, miembro de la gran familia de los Filedas, parecería que Sócrates tuvo acceso al círculo de Cimón igual que al de Pericles. Sabemos además por el *Laques* de Platón que tenía una

60 Sobre el afecto de Alcibíades por Sócrates dicen Platón, en el *Banquete*, y Esquines, en los restos de su *Alcibíades*, que se remontaba a la adolescencia de Alcibíades, quien debía ser ya un hombre de veinte años, por lo menos, cuando peleó con la caballería en Potidea. El *Cármides* describe la reciente presentación de Sócrates a Cármides, entonces mozo, inmediatamente después de la campaña de Potidea, por Critias, cuya relación con Sócrates se supone anterior.

61 Sócrates declara estar en relaciones familiares con Aspasia en el *Menexeno* de Platón, y Esquines escribió un diálogo sobre aquella amistad. Calias es el anfitrión de Protágoras en el diálogo de Platón, y es también figura principal en el *Banquete* de Jenofonte, que sitúa la escena en su casa, en el Pireo, en el año 421-420. Vivió hasta edad avanzada, y los actos más prominentes de su carrera pública pertenecen a época posterior a la muerte de Sócrates.

vieja amistad con las familias de Tucídides, hijo de Melesias, y del gran Arístides; asimismo que era muy conocido del acaudalado, respetable e infortunado Nicias, jefe de la sección más moderada y responsable de la democracia ateniense en los años que siguieron a la muerte de Pericles, adversario del partido más militante que hizo ídolos sucesivamente de Cleón y Alcibiades. Platón alude varias veces a una temprana amistad con otro hombre prominente de un tiempo aún más remoto, Damón de Oea, eminente músico del que se decía, igual que de Anaxágoras, que había "educado" a Pericles y que le había sugerido algunas de sus medidas democráticas.

Los escritores de la época alejandrina refieren también anécdotas sobre una amistad personal entre Sócrates y el poeta trágico Eurípides, unos doce años mayor que él, y citan como confirmación pasajes de comedias contemporáneas en las cuales Eurípides es acusado de inspirarse en Sócrates para sus comedias.[62] Como carecemos de toda información anterior y más precisa, no podemos, naturalmente, decir si había o no algún fundamento para

[62] Sobre las habladurías alejandrinas acerca de las relaciones de Sócrates y Eurípides véase Diógenes Laercio, II, 18, 33. Lo poco que podemos confiar en algunas aserciones de este género queda demostrado por el hecho de que en una de esas noticias (Diógenes Laercio, II, 44) se dice que Eurípides reprocha a los atenienses por la muerte de Sócrates en su *Palamedes*. Como el *Palamedes* es parodiado por Aristófanes en las *Thesmophoriazusae* (representadas en 411 a. C.), la supuesta alusión a la muerte de Sócrates habría sido escrita años antes del hecho. Probablemente el origen de este cuento es que en la *Apología* (41 b) de Platón habla Sócrates de la injusta condena de Palamedes como un paralelo de su propio caso.

estas hablillas, además del espíritu de investigación y desconfianza de la opinión convencional que es común al trágico y al filósofo. Un poeta trágico más joven, Agatón, aparece en Platón como amigo y admirador de Sócrates; en el *Banquete* se describe una reunión celebrada en su casa para celebrar su victoria en el concurso de tragedias del año 415 a. c. Aristófanes es uno de los invitados a aquella reunión. y lo que da a entender Platón es que, a pesar de su burla de ocho años antes, él y Sócrates se mantenían en perfecto compañerismo. Ahora bien, como vemos por la *Apología*,[63] Platón sostenía que algunas reminiscencias de *Las nubes* contribuyeron a asegurar la condena de Sócrates, por crear un prejuicio en las mentes de los jueces; no me parece posible que Platón hubiera inventado tal relación después de la muerte de su Maestro. Debemos, por el contrario, aceptar su relato como un hecho histórico, y sacar la conclusión obvia de que la burla de *Las nubes* era consi-

[63] *Apología*, 19 c. L. Robin, en su admirable Introducción a su edición del *Banquete* (Collection des Universités de France), hace el intento, sumamente ingenioso, de demostrar que el propósito encubierto de Platón, al presentar a Aristófanes en el diálogo, es vengarse del hombre a quien justamente consideraba como responsable de la muerte de Sócrates, poniéndolo en la picota como *grand buveur et grand paillard*. Me parece esto, hablando con todo respeto, una mala interpretación de una frase sencilla, aquella en que se dice que el arte de Aristófanes "se ocupa exclusivamente de Dionisos y Afrodita" (*Banquete*, 177 e). Dionisos es mencionado aquí como patrón del teatro, y me parece que Afrodita se cita por su asociación con las Gracias, como felicitación al "encanto" que es un rasgo cierto de la poesía aristofánica.

derada en aquel tiempo por todo el mundo como una sencilla broma.[64]

Por nuestro conocimiento del tamaño de la Atenas de Pericles y de las costumbres de sus habitantes, podemos, naturalmente, estar seguros de que cualquier individuo conspicuo dentro de aquella sociedad, como lo era Sócrates de modo manifiesto, tenía que encontrarse con todos los demás notables. No podemos abrigar dudas razonables, por ejemplo, de que Sócrates debe de haber conocido a hombres como Sófocles, Heródoto, Fidias; pero ningún provecho tiene el especular acerca de sus relaciones con aquellos eminentes contemporáneos cuando carecemos de toda información definida.

64 Platón hace decir a Sócrates algo equivalente en la misma *Apología* (18 d), donde claramente distingue a los poetas cómicos de otras personas que repiten sus ingeniosidades "por envidia y sirviéndose de la calumnia".

III. ÚLTIMOS AÑOS DE SÓCRATES: SU PROCESO Y SU MUERTE

Si nuestro intento de reconstruir la vida de Sócrates durante el periodo que menos conocemos ha dado un resultado feliz, tenemos que pensar en él hasta sus cuarenta años, como uno de los "intelectuales" más sobresalientes de una gran época de fermentación mental y moral, que se distinguía en los círculos especialmente interesados en asuntos intelectuales por su intensa preocupación por el orden moral invisible y una fe religiosa, no común en la sociedad que lo rodeaba, en Dios y en el alma inmortal, así como también por su concepción altamente original sobre la naturaleza de los problemas filosóficos y los métodos que debemos emplear en su tratamiento; y que, naturalmente, era considerado por el público como un excéntrico divertido, combinación de pedante, paradojista, libre pensador y nigromante, carácter que se le atribuye en *Las nubes* de Aristófanes. Ahora tenemos que describir la manera en que su actividad, recién descubierta, como predicador de una misión hacia los hombres de toda clase y condición, ejercida durante los años de una "guerra mundial" que se hizo cada vez más dura hasta llegar a ser para Atenas una simple lucha por la existencia, condujo a una tensión creciente entre el profeta y la masa de ciudadanos bien intencionados por lo común, y finalmente a su condena por lo que de hecho era una acusación de *incivismo,* deslealtad al espíritu de la vida ateniense. No hemos de olvidar, desde luego, que a pesar de que la larga lucha comenzó

como una guerra para sostener un poderoso imperio, y a pesar de la "Paz de Nicias" (421 a. c.), que suspendió las hostilidades serias durante dos o tres años y de que Atenas, a pesar de todo, surgió aún como la más poderosa de las ciudades helénicas, los últimos años de la contienda, especialmente después del fracaso irremediable de la gran aventura ateniense contra Siracusa (en 413 a. c), vieron a la ciudad imperial luchar entre "la espada y la pared", y acabar en el completo colapso del viejo orden moral, político y económico. Los demócratas bien intencionados, aunque miopes, que persiguieron a Sócrates, vivían en condiciones muy diferentes de las de aquella democracia, firme y poderosa, y por ello, tolerante, descrita en la Oración Fúnebre del Pericles de Tucídides.

Pocos datos tenemos sobre los acontecimientos externos de la vida de Sócrates durante los primeros diez años de la contienda, la llamada "Guerra de Arquidamo", a no ser unos cuantos hechos relacionados con su excelente hoja de servicios. Pero debe haber sido por aquella época cuando contrajo matrimonio con la única esposa que se le conoce, Jantipa, puesto que sabemos, por Platón, que al morir dejó un hijo adolescente, es decir, no tenía más de diecisiete o dieciocho años, y dos niños, el más pequeño de los cuales parece haber sido un niño de brazos.[1] Los nombres de Jantipa y de sus hijos, el mayor y el menor, indican buena cuna. Los biógrafos alejandrinos presentan a Jantipa como una mujer arpía de genio ingobernable y lengua venenosa; pero ningún indicio de ese

[1] El nombre del hijo mayor, citado por Jenofonte, era Lamprocles; los de los otros, Sofronisco y Menexeno.

género se encuentra ni en Platón ni en Jenofonte. En el *Fedón,* único lugar en que la menciona Platón, aparece simplemente como una esposa cariñosa con la cual tiene Sócrates una última y prolongada entrevista inmediatamente antes de su muerte, y Jenofonte sólo dice de ella que su hijo mayor la consideraba insufrible,[2] como es frecuente que piensen los hijos de una buena madre, y que Antístenes aparentemente no la quería.[3] Puede suponerse, por consiguiente, que Sócrates no contrajo matrimonio hasta su madurez. Los alejandrinos cuentan que tuvo otra esposa, Mirto, que se decía pariente del gran Arístides. Pero sus historias acerca de Mirto son contradictorias. Unas veces la hacen hija, otras veces nieta, de Arístides; algunas veces es la primera esposa de Sócrates, otras veces la segunda. Hay ocasiones en que incluso afirman que Sócrates estuvo casado con las dos a la vez (esto es, al parecer, invención del infundioso Aristoxeno) e incluso refieren el cuento estúpido de que tomó una segunda esposa en cumplimiento de una imaginaria ley ateniense que tendía a reparar la pérdida de población debida a la guerra, mediante la legalización de la bigamia.[4] (Cronológicamente sería posible que Sócrates hubiera estado casado dos veces; pero el silencio de Platón y Jenofonte hace improbable que así fuera.)

El servicio militar de Sócrates, hasta donde sa-

2 *Recuerdos,* II, II, donde Sócrates reprende a su hijo por su actitud ingrata.

3 *Banquete,* II, 10. A esa antipatía puede atribuirse el origen de las posteriores habliillas.

4 Sobre esta indigna chismografía alejandrina, véase Diógenes Laercio, II, 26; Ateneo, XIII, 556 d.

bemos, pertenece (aparte de la probable participación anterior en el bloqueo de Samos bajo Pericles) a la Guerra de Arquidamo. Refiere Platón que se distinguió por su valor excepcional en el sitio de Potidea (431-430 a. c.), e igualmente en la desastrosa batalla de Delio (424 a. c.), donde toda la fuerza militar de Atenas fue copada por los beocios. Se supone comúnmente que la tercera campaña, ante Anfípolis, mencionada por Platón,[5] se refiere a la acción fuera de aquella ciudad en 422 a. c., en la cual perdieron la vida tanto el comandante ateniense, Cleón, como el espartano, Brasidas, aunque el profesor Burnet ha sugerido que esa referencia puede ser más bien a la lucha que acompañó la fundación de Anfípolis, unos quince años antes. Es evidente por las narraciones de Platón, que la hoja de servicios de Sócrates, en cuanto a valor militar y presencia de ánimo era excelente. En la *Apología*,[6] se le hace referirse, con orgullo justificado, a su comportamiento ejemplar como soldado, y en otro lugar hace Platón encomio de su conducta tanto en Potidea como en Delio, por boca de un testigo ocular muy competente. En el *Banquete*,[7] después de ensalzar la fortaleza de Sócrates en todas las penalidades de la dura campaña y de relatar la historia de su notable "trance", Alcibíades refiere que en el combate fue él mismo defendido por Sócrates al ser herido, y dice que el premio al valor que los comandantes le concedieron, debía en justicia haber sido para Sócrates. Añade que fue testigo de la presencia de ánimo

5 *Apología*, 28 e.

6 *Ibid.*,

7 219 e *ss.*

de Sócrates en la desastrosa retirada de Delio, y que su dominio de sí mismo excedió al de su compañero en la retirada, el general Laques. En el *Laques*,[8] se hace al propio general contar la historia, añadiendo el comentario de que si el resto de la fuerza ateniense se hubiera comportado como Sócrates, la derrota se habría transformado en victoria.[9] Evidentemente, Platón quiere hacernos comprender que Sócrates fue muy estimado como excelente soldado por los militares profesionales, y esto, sin duda alguna, explica la consideración en que lo tenían, años después, los jóvenes que aspiraban a la carrera militar, como Jenofonte y la *bête noire* de Jenofonte, el *condottiere* tesaliano Menón, cuyo nombre lleva uno de los dialógos de Platón.

No tenemos ningún dato sobre actos particulares cualesquiera de Sócrates entre la retirada de Delio y los últimos años de la lucha renovada, cuando Atenas hacía su esfuerzo final para evitar el desastre completo. Pero tenemos que recordar que son precisamente los años entre la Paz de Nicias y la renovación general de la guerra, con la ocupación espartana de Decelia, puesto militar en territorio ateniense, en 413, los que deben de haber sido más críticos para su posición. Fue en aquellos años cuando Alcibíades se convirtió en el favorito de los imperialistas atenienses militantes, y

8 181 b.

9 En Diógenes Laercio, II, 26, se hace decir a Sócrates que salvó la vida de Jenofonte en Delio; sin embargo, dado que Jenofonte era seguramente un niño de pecho en aquel entonces, debe tratarse simplemente de una versión inexacta del salvamento de Alcibíades en Potidea.

les inspiró el fatal desvarío de la conquista de Siracusa que llevó directamente a la ruina de Atenas. La fecha de la reunión celebrada en casa de Agatón, descrita en el *Banquete* de Platón, se ha fijado a principios de 415, en los meses anteriores a darse a la vela la gran flota ateniense que llevaba a Alcibíades como primer comandante; y el retrato que hace Platón del comandante "hinchado de insolencia y de vino", pretende, sin duda alguna, recordar la boyante confianza general en sí mismo a que se había abandonado por entonces el pueblo ateniense.[10] En unos pocos meses la situación cambió totalmente. Apenas se había hecho a la mar la gran armada cuando toda Atenas se conmovió por un gigantesco "sacrilegio". El propio Alcibíades y muchos de sus compañeros fueron acusados de haber tomado parte repetidas veces en burlas sacrílegas a los misterios de Eleusis, parte integral del culto religioso del Estado. Alcibíades recibió orden de regresar inmediatamente para ser juzgado, logró huir en su viaje de regreso y fue condenado a la pena capital en ausencia, junto con su tío Agioco, también miembro del círculo socrático, y gran número de hombres distinguidos, que incluye al parecer a varios de los que figuran en el relato platónico del banquete de Agatón.[11]

10 No podemos, naturalmente, decir si aquel "banquete" fue un hecho histórico real, aunque creo que probablemente lo fue. En todo caso, Platón ha tenido cuidado de adaptar el tono de su descripción al de los sentimientos de aquel tiempo.

11 La narración más completa (naturalmente *ex parte*) de todo el escándalo es la dada por el orador Andócides (acusado que se volvió delator) en su discurso *Sobre los misterios*. Difícilmente puede ser mera coincidencia que

Alcibíades se dirigió a Esparta donde se convirtió en seguida en el más formidable enemigo de la democracia que lo había adorado. Por su consejo, cuando los espartanos reanudaron las hostilidades, tomaron la decisión que cambió todo el carácter de la guerra: el establecimiento de un puesto fortificado permanente en territorio ático. Alcibíades es ahora abiertamente un traidor, a la vez que un hombre condenado a la pena capital y anatematizado por sacrílego, y por esto, en adelante, muchos dignos ciudadanos imputan a Sócrates la responsabilidad de las malas acciones de su supuesto "discípulo". Cierto es que, después del fracaso del *coup d'état* antidemocrático del año 411 (la llamada "oligarquía de los Cuatrocientos"), Alcibíades comenzó a trabajar a favor de sus conciudadanos en lugar de ir contra ellos, y de hecho fue llamado otra vez a Atenas en triunfo (407 a. c.); pero la marea del favor popular cambió de nuevo, y una vez más se encontraba en el destierro y rodeado de mala reputación general cuando Sócrates, por primera vez en su vida, surgió repentinamente como actor en la escena de los asuntos públicos.

Ocurrió esto en el otoño del año 406 a. c. Durante el verano, los atenienses se habían salvado, en el último momento, de la derrota final gracias a una gran victoria naval en las costas de las pequeñas islas de las Arginusas, entre Lesbos y la tierra firme asiática. Pero la victoria había costado 25 naves y la vida de 4 000 hombres, muchos de los

tres de los acusados lleven los mismos nombres que personas que conocemos por el *Banquete*: Fedro, Erixímaco (interlocutores del diálogo) y Acumeno, padre de este último.

cuales —según se creía— podían haberse salvado de no haber sido por la negligencia culpable de los jefes. Se resolvió juzgar a los generales que habían llevado el mando por su responsabilidad en la muerte de aquellos, siguiendo el procedimiento conocido en Atenas como *eisangelia*,[12] el fiscal pidió además que la suerte de los ocho comandantes acusados fuera decidida *en bloc* por una sola votación. Como esto era una infracción evidente del procedimiento constitucional normal, los *prytanes*, el Comité del Senado de los Quinientos, cuya misión era preparar la *agenda* de la Asamblea y presidir sus reuniones, protestaron enérgicamente, digámoslo para honra suya, y declararon que ellos no podían someter tan ilegal proposición a votación. Aunque el "signo" de Sócrates era adverso a poner en peligro su misión por mezclarse en política, no le impidió servir a la ciudad en casos extremos, permitiendo que lo eligieran miembro del Senado, y por ello fue uno de los *prytanes* en aquella ocasión. Después de larga y fogosa discusión, la resistencia de los demás *prytanes* quedó vencida por la amenaza de los acusadores públicos de incluir sus nombres en la acusación; Sócrates permaneció inconmovible; pero su solitaria protesta fue dominada. Los generales fueron juzgados y condenados en grupo, y los seis de ellos que estaban en manos de las autoridades, inmediatamente ejecutados; pero Sócrates tenía derecho a narrar el suceso, como lo hizo en su propio proceso, en prue-

12 Esto significa que el caso era juzgado, no por un jurado, sino por votación emitida por la asamblea de ciudadanos.

ba de su integridad perfecta y de su devoción vehemente a la causa de la ley.[13]

En los meses aciagos del año 404-3 que siguieron a la capitulación de Atenas ante Lisandro, Sócrates tuvo oportunidad de demostrar que a él no le intimidaba más una *camarilla* oligárquica que una *canaille*. Atenas se había rendido a discreción, y los brutales espartanos a quienes la fortuna de la guerra, y muy probablemente la traición de su propio comandante, había hecho dueños de la situación, no tenían idea alguna de permitir la continuación de la democracia. Bajo la presión de Lisandro se nombró una Comisión de Treinta, con instrucciones de redactar una legislación para el futuro gobierno de la ciudad. Desgraciadamen-

13 La narración de Platón acerca de este asunto se encuentra en *Apología*, 32 b-c; Jenofonte refiere por extenso la historia de este juicio en *Helénica*, I, VII. Platón fue probablemente, y Jenofonte casi con igual probabilidad, testigo ocular del proceso. No está muy claro en ninguno de los dos relatos, si la escena en que todos los demás *prytanes* fueron intimidados y cesaron en su oposición, tuvo lugar en la Asamblea misma o en el Senado. Refiriendo el suceso en los' *Recuerdos* (I, I, 18), dice Jenofonte que Sócrates fue, de hecho, presidente del Comité de los *prytanes*. Nada se dice de esto en su otra narración, más completa, en la *Helénica*, ni en Platón, y se debe probablemente a un desliz de su memoria, que ciertamente lo hay, en la misma frase, pues al dar el número de los generales condenados dice que eran *nueve*, cuando fueron ocho los condenados, y sólo seis ejecutados. La alusión en el *Gorgias* a una ocasión en que Sócrates fue presidente de un Comité de este tipo y cometió algún error técnico al tomar una votación (*Gorgias*, 474 a), parece referirse a un acontecimiento muy anterior. Tenemos las certeza de que un individuo podía ser miembro del Senado ateniense más de una vez. Para los detalles de aquella *cause célèbre*, véase *History of Greece*, cap. LXIV, de Grote.

te, en lugar de realizar la tarea que se les había asignado, se constituyeron ellos mismos en un gobierno revolucionario violentamente oligárquico, obligaron a los demócratas más radicales a abandonar la ciudad y a establecerse en el puerto del Pireo, y procedieron a deshonrarse por un gran número de ejecuciones arbitrarias y confiscaciones de propiedades, hasta ser expulsados por la fuerza y restablecerse una democracia moderna, en el transcurso del año 403. La mala fortuna de Sócrates hizo que dos de sus más íntimos compañeros tomaran parte prominente en aquel desdichado asunto: Critias, primo de la madre de Platón, que era jefe del grupo más violento de los "Treinta", y Cármides, hermano de ella, que era uno de los agentes principales. Una vez más, como en el caso de Alcibíades, parecía que Sócrates "educaba traidores".[14] No le era simpático, a pesar de todo su respeto por la autoridad constituida, el tipo de democracia que se desarrolló después de la muerte de Pericles y, en contra de su viejo amigo Querefón, no se sintió obligado a abandonar Atenas cuando los demócratas avanzados se retiraron al Pireo. Sin embargo, los amos temporales de la ciudad sabían muy bien que seguramente criticaría

[14] Desde luego, hay que tener en cuenta que aquellos individuos probablemente "perdieron la cabeza" ante la tentación que les presentaba su situación. Critias era conocido anteriormente como poeta y hombre de extensa cultura cuyas tendencias políticas eran decididamente democráticas. Si hemos de confiar en Jenofonte (aunque era demasiado joven por entonces para hablar de este asunto basándose en conocimientos personales) fue Sócrates mismo quien primeramente estimuló a Cármides a vencer su timidez natural y tomar parte en la política (*Recuerdos*, III, VII, 1).

su proceder de la misma manera tajante que acostumbraba emplear cuando exponía su opinión sobre los asuntos públicos. Aprovecharon pues sus comentarios cáusticos acerca de sus primeras ejecuciones ilegales [15] para citarlo a su presencia y prohibirle conversar con hombres más jóvenes, so pretexto de que estaba contraviniendo uno de sus decretos que prohibía la enseñanza del arte oratoria. Sócrates opuso algunas observaciones característicamente humoristas acerca de la imposibilidad de obedecer tal prohibición, y fue despedido de allí con una amenaza de Critias.[16] Un acto de intimidación más serio fue el intento, hecho inmediatamente después, de implicar a Sócrates en uno de aquellos asesinatos administrativos.[17] Él y otros cuatro, recibieron orden expresa de arrestar a León de Salamina, hombre acaudalado cuyas propiedades se pensaba confiscar. Los otros ejecutaron la orden y León fue asesinado; pero Sócrates se marchó a su casa, aunque esperaba pagar con su vida aquella desobediencia, si no había una contrarrevolución que acabara con el Terror.[18]

La desconfianza despertada por la relación de Sócrates con "traidores" fue la causa de que los

15 Había hecho la observación de que jamás había conocido a un pastor que se envaneciera de su habilidad para disminuir el número de su rebaño (Jenofonte, *Recuerdos*, I, II, 32).

16 Véase la narración completa en Jenofonte, *Recuerdos*, I, II, 32-38.

17 Se trata, dice Platón, de un procedimiento corriente en los "Treinta". Deseaban protegerse a sí mismos contra el día en que les pidieran cuentas, asociando a sus crímenes a cuantas personas les fuera posible.

18 Platón, *Apología*, 32 c-d.

jefes de la democracia restaurada lo procesaran en el año 400-399. Alcibíades y Critias habían muerto; pero los demócratas no se sentían a salvo mientras el hombre del que se creía que había inspirado aquellas traiciones tuviera aún influencia en la vida pública. Anito, hijo de Antemio, instigador del proceso, parece no haber tenido ningún motivo indigno, ni era tampoco un fanático político o religioso. En política era demócrata moderado y uno de los principales promotores de la amnistía entre las fracciones en conflicto después de la caída de los "Treinta", y había probado su lealtad negándose a buscar cualquier compensación a las graves pérdidas personales sufridas por usurpación. No era un fanático religioso, porque en el año en que sostuvo el proceso a Sócrates por "impiedad", ayudó a la defensa del orador Andócides, entonces bajo proceso por la misma acusación. Ni tenía deseo alguno de derramar sangre. Su objeto al pedir la sentencia de muerte era simplemente inducir a Sócrates a pensar en su propia salvación, marchándose al destierro y dejando el caso terminado por rebeldía.[19] Ha habido quien preguntara por qué el proceso se demoró hasta cuatro años después de la restauración de la democracia. La explicación es que la revolución y la contrarrevolución de 404-3 habían producido una gran confusión en el trabajo ordinario de los tribunales; todo el cuerpo del derecho ático tenía que ser revisado y codificado y la Comisión designada para ese trabajo no terminó hasta el año 401-400. Ésta es la

19 Esto es lo que significan las palabras de Anito citadas en la *Apología*, 29 c: Sócrates no debió nunca comparecer ante el tribunal, o había que insistir en la pena de muerte.

razón por la cual no pudo ponerse en marcha el proceso contra Sócrates hasta el año 400;[20] de hecho, Anito planteó la cuestión tan pronto como fue posible.

Un político moderado eminente como Anito no podía, naturalmente, presentarse como acusador público en un caso de ese género; esta tarea le fue asignada a un hombre oscuro y relativamente joven llamado Melito (probablemente no se trata del poeta de ese nombre que es mencionado por Aristófanes en *Las ranas,* aunque puede haber sido el hijo de aquél). El acusador público de Andócides, por "impiedad", se llamaba también Melito, y había sido miembro del grupo que llevó a cabo el arresto ilegal de León. Lo que al parecer fue el discurso pronunciado por Melito contra Andócides nos ha sido conservado en la recopilación atribuida a Lisias, y es la declaración de un fanático religioso. Si éste fue, como es lo más probable, el mismo que acusó a Sócrates, queda explicado inmediatamente por qué se eligió la "impiedad" como la acusación formal. Con esto se tendría la seguridad de que el instrumento de Anito pondría toda su voluntad en la obra. El peor rasgo de la conducta de Anito es que, para realizar lo que él creía un fin saludable, haya usado un instrumento al que debía despreciar. Su participación en el proceso estaba limitada a pronunciar un discurso formal en apoyo de la acusación. Una participación análoga fue la de un tercer orador, Licón, del que nada se sabe, a no ser que Sócrates lo llama, en la *Apología* de Platón, "orador" profesional.

20 Véase la explicación completa de esta cuestión en la nota de Burnet al *Eutifrón,* (4 c 4) de Platón.

Como el delito del que se había resuelto acusar a Sócrates era técnicamente un delito contra la religión del Estado, el caso pasó a conocimiento del funcionario conocido en Atenas como el *Rey*, el segundo de los nueve magistrados anuales llamados colectivamente "arcontes", pues la religión era su especial incumbencia. Su misión era, en primer lugar, ver que la acusación tuviera la debida forma legal, anotar la contestación del acusado a los cargos, tomar declaración a los testigos de ambas partes,[21] y tomar las demás disposiciones necesarias para llevar el caso ante un jurado popular. En el momento del juicio, el *Rey* tenía además que presidir las sesiones; pero es importante recordar que no tenía las funciones de un juez británico. No podía comentar los testimonios, ni desechar por improcedente ninguna cuestión presentada por cualquiera de las partes. Los jurados eran a la vez "jueces de derecho" y "jueces de hecho", como también jueces sobre la cuestión de lo que era testimonio pertinente. Como formaban un grupo numeroso (Sócrates, como veremos, fue juzgado por 500 hombres) designados únicamente para el caso, debían decidir por sorteo al comenzar las sesiones y votar en secreto; un proceso ante tal tribunal era virtualmente un proceso ante una "asamblea pública", y esto debe tenerse en cuenta al leer lo que dice Platón de la defensa.

21 Los testigos no eran examinados ni careados por el tribunal; el testimonio consistía en registros escritos de lo declarado en las diligencias preliminares y no se podía añadir ningún material nuevo. Sin embargo, a cada una de las partes se le permitía hacer preguntas al contrario, que tenían que ser contestadas.

No sabemos, naturalmente, cual era la acusación contra Sócrates, tal como la formulara originalmente Melito, puesto que el registro oficial contendría únicamente la versión final transmitida al tribunal por el *Rey* para su decisión. En el diálogo platónico *Eutifrón*, cuya fecha parece coincidir con los preliminares del proceso, se pone en boca de Sócrates que Melito lo acusa de "inventor de dioses nuevos",[22] pero nada de esto se dice en las diversas referencias a la acusación hecha en el juicio efectivo. La más exacta de ellas es probablemente la dada por Diógenes Laercio,[23] que parece ser una transcripción del documento auténtico tal como se conservaba en el siglo II d. c.: "Melito, hijo de Melito, del *deme* de Pita, acusa a Sócrates, hijo de Sofronisco, del *deme* de Alopece, bajo juramento, al siguiente efecto. Sócrates es culpable: *1)* de no rendir culto a los dioses a quienes rinde culto el Estado, sino de introducir prácticas religiosas nuevas y poco conócidas; *2)* y además, de corromper a los jóvenes. El acusador público pide la pena de muerte." [24]

22 *Eutifrón,* 3 b. Podemos suponer que el *Rey* se rehusó a aceptar la acusación en esta forma, o Anito indujo a Melito a reducirla a la más vaga acusación de "ritos religiosos nuevos".

23 Diógenes Laercio, II, 40. La supuesta autoridad es Favorino de Arles, erudito muy conocido del reinado de Adriano, quien parece haber visto el documento original. Platón y Jenofonte coinciden con esto en cuanto a las referencias de la acusación; Platón pone el cargo de "corrupción de los jóvenes" en primer lugar, probablemente a causa de que fue el tratado más seriamente por Sócrates en su defensa.

24 El caso era de género común en el procedimiento ático, en el cual, el acusador público proponía una pena, y

Debemos tener cuidado de no entender erróneamente las cláusulas de la acusación. Lo cierto es que el primer cargo no quiere decir que Sócrates sostuviera lo que nosotros llamaríamos "opiniones heréticas", ni que hubiera dejado de creer en las historias de la mitología convencional, como confiesa frecuentemente en los diálogos de Platón. La religión del Estado ateniense era una cuestión de culto (*cultus*); no tenía dogmas teológicos ni libros sagrados. Y tenemos la seguridad de que no era delito contra la religión el no creer en la mitología de Homero y de los poetas; la opinión corriente acerca de esto era que los poetas inventaban sus leyendas para entretener a su público.[25] Es asimismo cierto que el cargo de "prácticas religiosas nuevas" nada tiene que ver con el "signo sobrenatural" de Sócrates. Desde el punto de vista del ateniense medio, se trataría solamente de un caso del hecho familiar de la "posesión" y es tam-

el acusado, una vez sentenciado, una menos grave. El Tribunal tenía que aprobar una de las dos propuestas, y no se le permitía seguir un camino intermedio. Es probable que se pensara que, en tales condiciones, la propuesta del acusado sería razonable.

[25] Eurípides hizo que su Heracles llamara a toda la mitología "una fábula desdichada de los trovadores" en el propio escenario trágico (*Heracles*, 1346). La teoría del doctor Verrall, según la cual el poeta corría el riesgo del martirio por tales declaraciones es completamente antihistórica. Isócrates (XI, 38-40) se toma el trabajo de atribuir expresamente la mala fortuna de los poetas que relataron las leyendas (Homero, Estesícoro, Hesíodo, Orfeo) al recto juicio de los Cielos por sus blasfemias. La primera persona que propuso que fuera delito contra el Estado el sostener falsas opiniones teológicas, fue el propio Platón, en el libro décimo de las *Leyes*.

bién evidente, por la *Apología* de Platón[26] que no se hizo referencia alguna a este asunto en el juicio hasta que Sócrates mismo la hizo surgir. De hecho, tal como Platón presenta las cosas, nadie, ni siquiera el propio acusador público, sabía lo que significaba esta parte de la acusación. Si leemos entre líneas, podemos, no obstante, descubrir en la *Apología* de Platón estas dos cosas: qué había en la mente de Melito y por qué no pudo hacerse éste más inteligible.

Platón hace hablar a Sócrates de manera curiosa cuando trata de la acusación. No dice nada para rechazar la acusación de "introducir nuevas prácticas religiosas" y logra atrapar a Melito y obligarlo a explicar que la frase acerca de no rendir culto a los dioses del Estado significa una imputación de ateísmo puro. Puede entonces señalar triunfalmente la incompatibilidad de las dos partes de la acusación.[27] Es fácil ver que esto no es otra cosa

[26] En *Apología*, 31 c, donde Sócrates tiene ocasión de narrar la historia referente al "signo", hace notar que "podemos suponer que esto es lo que Melito ha caricaturizado en su acusación". Pero el hecho mismo de que Sócrates tenga que referir la historia, prueba, desde luego, que Melito no había hablado de ello. Por ello precisamente se dice que la "caricatura" había sido hecha no en su discurso sino en la *acusación*. Sócrates pretende humorísticamente, como dice Burnet *in loc.*, que acaba de descubrir lo que significa el lenguaje misterioso de la acusación. El fanático Eutifrón, en Platón (*Eutifrón*, 3 b) sugiere que el "signo" puede ser lo que Melito quiso decir llamando a Sócrates "inventor de nuevos dioses", y Jenofonte (quien, sin duda había leído aquellos diálogos) repite la sugestión (*Recuerdos*, I, 1, 3), pero sólo para señalar que nada había en los hechos acerca del "signo" que pudiera sostener una acusación de impiedad.

[27] *Apología*, 26 b-27 c.

que un legítimo empleo del humorismo para silenciar a un acusador que no puede o no se atreve a explicar su verdadera intención. Ésta se indica en una sección anterior de la *Apología* platónica,[28] en la cual Sócrates sostiene que, a falta de algo más específico que alegar contra él, la parte acusadora acude a todas las acusaciones contra los "hombres de ingenio" y los científicos como clase aparte, y se apoya en su caricatura como hombre de ese género que Aristófanes hiciera en *Las nubes* (que ya tenían un cuarto de siglo). La cuestión es que los hombres de ciencia jonios se habían acostumbrado a emplear el nombre "dios" en forma totalmente arreligiosa, atribuyéndolo al "aire" o cualquier otra cosa que, en su concepto, fuera la sustancia eterna de la que están hechas las cosas. Por esta razón, Aristófanes había puesto en boca de Sócrates que "los dioses" no eran "moneda corriente" en su escuela, y lo había presentado enseñando que Zeus había sido destronado por un "movimiento de vórtices", y jurando por una serie de "divinidades de su propio cuño", Caos, Respiración, Éter, las Nubes.[29] De hecho, Sócrates quiere decir que el cargo de "ateísmo" sólo se basa en un intento de prejuiciar al tribunal recordándole la fama corriente de la antigua ciencia jonia. (Posiblemente también, aunque nada se dice en la *Apología* que arroje alguna luz acerca de esto, Melito pudo haber tenido en cuenta el recuerdo del antiguo escándalo del año 415 sobre la "profanación de los misterios", en el cual estuvieron mezclados Alcibíades

[28] *Apología*, 18 a-19 d.

[29] Véase Aristófanes, *Nubes*, 247, 252, 264, 367, 380, 627, *alib.*

y otros amigos de Sócrates; y pudo incluso haber contado con la posibilidad de que alguno de los jurados supiera que, en época más reciente, Sócrates había estado en relación con admiradores pitagóricos jóvenes de las ciudades que hacía poco eran todavía "Estados enemigos".) Ahora vemos claramente por qué el acusador público no podía explicarse más francamente. De acuerdo con los términos de la Amnistía que había puesto fin a la confusión del año 404-3, ningún ciudadano podía ser citado para responder por delitos cometidos antes de esa fecha, y ningún cargo fundado en hechos cometidos en época anterior podía ser considerado por el tribunal. Correspondería a Anito, como uno de los principales promotores de la Amnistía, ver que sus condiciones no fueran explícitamente infringidas.

La intención del segundo cargo, "corrupción de la juventud", es más clara. Durante el juicio mismo, parece que el acusador público y sus colegas dejaron vago su significado. Por lo menos, Platón presenta a Sócrates muy perplejo sobre el género particular de daño que se le acusa haber hecho a sus compañeros más jóvenes. Dice que no es posible que se refiera a enseñarles las "insensateces" sobre ciencia natural de las que se le hace hablar en la comedia de Aristófanes, ni a ejercer el oficio de sofista. Todo el mundo sabe que jamás ha sido un "educador" profesional, ni ha tenido "discípulo" alguno, y no menos sabido es que las especulaciones científicas parodiadas por Aristófanes no fueron tema de sus conversaciones. Si sus acusadores hubieran sido sinceros, habrían tenido que confesar que el supuesto daño hecho a los jóvenes que

gozaban escuchando sus repetidos interrogatorios a sus conciudadanos era, en realidad, el sacar a luz la ignorancia satisfecha de sí de sus mayores. Leyendo entre líneas, se percibe que lo que realmente molestó a Anito fue que la crítica de Sócrates sobre la incapacidad de políticos como él tendía a rebajar su reputación y a producir una actitud crítica hacia la democracia y sus instituciones entre los jóvenes más brillantes (lo que de hecho ocurrió).[30] Tenemos bases suficientes para pensar que algo peor que esto debe de haber sido el verdadero *gravamen* de la acusación; pero que los acusadores tenían razones para no exponerlo claramente.

Podemos advertir su intención principal si acudimos a los *Recuerdos* de Jenofonte, defensa de la memoria de Sócrates contra un ataque escrito por un "acusador" —posiblemente el sofista Polícrates—, escritor nada distinguido que parece haber dado forma literaria algunos años después del proceso, a la acusación de Anito y Melito. Jenofonte menciona asimismo una o dos formas poco importantes mediante las cuales presentaba el "acusador" falsamente el carácter de Sócrates. Le acusaba de enseñar a los jóvenes a perder el respeto debido a la generación mayor y de sacar un sentido inmoral de los pasajes de los poetas.[31] Pero la "acu-

[30] *Apología*, 19 d-20 c; 23 c-e; 24 c-26 b.

[31] *Recuerdos*, I, II, *passim*. Los cargos de que se trata son: enseñar a los jóvenes a no respetar a sus padres, criticar las instituciones democráticas como el uso del sorteo para designar a los funcionarios, haber educado a Alcibíades y a Critias, y dar un mal sentido de los escritos de los poetas. Dado que Sócrates, en los diálogos platónicos, trata siempre con ironía a los poetas y a la autoridad de éstos, y dado que esta acusación es destacada en la *Apología de Só-*

sación" particular que Jenofonte está más deseoso de refutar es algo mucho más preciso. El "acusador" culpó a Sócrates de haber educado a Critias y a Alcibíades, y Jenofonte explica detalladamente que ambos sólo frecuentaron a Sócrates el tiempo suficiente para aprender algo de su habilidad sin paralelo en el discurso, abusando de ello para sus propios fines.[32] En el juicio mismo, toda referencia a su supuesta influencia sobre los dos grandes "traidores" estaba proscrita por la Amnistía del año 404-3, y Anito, sin duda alguna, tuvo buen cuidado de que la acusación fuera poco clara. Ésa es la causa de que no veamos inmediatamente el porqué de la referencia, cuando Sócrates, en Platón, niega maliciosamente que jamás haya tenido un verdadero "discípulo".[33] Polícrates, en su libelo,

crates por Libanio, el famoso retórico del siglo IV d. C., que parece basarse en el libelo de Polícrates, es probable que el punto acerca de los poetas fuera presentado en el juicio como parte del caso, y muy bien puede ser cierto que Sócrates haya realmente dicho algo de lo que se alegaba contra él sobre la dudosa moralidad de los poetas.

[32] *Recuerdos,* I, II, 12: "Critias y Alcibíades, continúa el acusador, estuvieron unidos a Sócrates, y causaron el mayor daño al Estado: Critias fue el más insaciable y el más iracundo de los Treinta Tiranos, y la democracia no tiene hombre más violento, más libertino, más insolente que Alcibíades." La réplica de Jenofonte se da extensamente, *ibid.,* 13-16, 24-28.

[33] *Apología,* 33 a: "Yo no he hecho jamás ninguna inicua concesión a ninguno de aquellos de los que se dice, por error, que son discípulos míos, ni a ninguna otra persona. Yo jamás he sido maestro de ningún hombre, quienquiera que fuese", etc. Las personas a que se refiere la frase "aquellos de los que se dice que son discípulos míos" no eran ni Platón ni jóvenes de su tiempo. Ninguno de éstos había causado daño a la ciudad del que nadie pudiera hacer res-

dice sin reparo lo que las formas de procedimiento legal sólo permitieron insinuar a Melito. Vemos por Isócrates que aquél acusó textualmente a Sócrates de haber sido maestro de Alcibíades Isócrates replica negando el hecho, exactamente como Platón hace replicar a Sócrates.[34] Debe de haber dicho lo mismo acerca de Critias. y esto explica por qué, cincuenta años después, el orador Esquines podía recordar a los atenienses que "vosotros matásteis a Sócrates por haber sido maestro de Critias".[35] Los motivos de la acusación son ininteligibles a menos que se entienda que Anito consideraba honradamente a Sócrates y su enseñanza como responsables del perjuicio hecho a Atenas por el hombre que había mostrado al enemigo dónde dar el golpe mortal, y por otro hombre que había sido jefe del Terror que siguió a su caída. No hay duda alguna de que la desconfianza de Anito fue provocada por la crítica inmisericorde a todos los estadistas famosos de la democracia, de que Sócrates hace gala con frecuencia en los diálogos de Platón; casi seguramente había tenido experiencia personal de los efectos humillantes producidos por los interrogatorios de Sócrates; pero el verdadero secreto de su hostilidad era más profundo. Sócrates, de hecho, no había educado a los dos hombres que más hicie-

ponsable a Sócrates. Sabemos nosotros por el mismo Platón (*Carta VII*, 325 b) que lo único que decidió a Platón a abandonar su proyecto de entrar en la política como partidario de la democracia restaurada, fue la condena de Sócrates.

34 Isócrates, XI, 5: "Tú [Polícrates] le diste a Alcibíades por discípulo, aunque nadie haya sabido jamás que fuera educado por él."

35 Esquines, I, 173: "Vosotros disteis muerte a Sócrates, el sofista, porque se demostró que había educado a Critias."

ron por arruinar a su ciudad nativa; pero tuvo la mala fortuna de haber sido amigo de ambos, e inevitablemente se suponía que había sido algo más.[36]

Para sorpresa general, Sócrates no marchó al destierro voluntario, sino que permaneció tranquilo en Atenas en espera del juicio, que ocurrió en la primavera o principios del verano del año 399. Sin duda alguna, dado su punto de vista estrictamente constitucionalista, el Estado tenía derecho a practicar una investigación sobre el carácter de un ciudadano, y era simple deber de éste el afrontar la investigación. Su defensa nos ha sido conservada por Platón, quien estuvo presente en el juicio. El discurso es tan característico que podemos tener confianza en que la versión de Platón lo reproduce con toda exactitud.[37] Sócrates no cortejaba a la muerte; por el contrario, decía llanamente que deseaba una absolución honrosa, siempre que el fallo no comprometiera la verdad.[38] Sobre sus

36 Comprenderíamos mejor la situación si recordamos las calumnias acumuladas, en la época de la Primera Guerra (1914-1918), sobre un difunto estadista-filósofo, principalmente a cuenta de una supuesta frase acerca de su "morada espiritual" que parece no haber pronunciado jamás.

37 Las dudas que plantearon acerca de este punto algunos eruditos alemanes, se deben realmente a su suposición de que el fin primordial de un acusado debe ser siempre "quedar libre" a cualquier precio. Esto puede ser cierto para la mayor parte de los hombres; mas no para todos, y menos aún, para un hombre como Sócrates.

38 Ésta es la versión de Platón (*Apología*, 19 a). Jenofonte, en su *Apología*, escrita posteriormente, parece perplejo, como algunos alemanes, por el hecho de que el discurso de Platón, que acepta como reproducción real del "tono altivo" de Sócrates, no es un modo de hablar juicioso para un hombre deseoso de ser absuelto, y por consiguiente, hace

relaciones con Alcibíades y Critias, tuvo buen cuidado, como lo exigía la lealtad al espíritu de la Amnistía, de no decir nada más allá del simple hecho único de que él nunca había sido "maestro" de nadie. Los errores populares acerca de su persona los explicó como naturales reminiscencias de las burlas de Aristófanes y de los otros poetas cómicos. En cuanto al cargo de las "nuevas prácticas religiosas" y de "no rendir culto a los dioses", se contentó con demostrar que el mismo Melito no quería, o no podía, explicar lo que significaba. Trató un poco más seriamente la acusación de ser "corruptor de la juventud", aunque también con toda despreocupación, y ofreció refutarla invitando a los parientes de más edad de Platón y de otros jóvenes compañeros como testigos de su falsedad. Si su objeto hubiera sido, como de hecho no lo era, conseguir simplemente una absolución en cualquier forma, debió entonces pasar a decir algo acerca de su excelente hoja de servicios, y de su valiente desafío a Critias en la cuestión de León de Salamina, y allí habría podido terminar el asunto. Pero tal defensa habría sido una traición a su misión. Así, pues, no hizo ningún intento de evitar el odio que siempre acompañaba a una reputación de "inteligencia" superior en aquella suspicaz democracia ateniense. Hizo centro de su discurso la historia del oráculo que lo había declarado el más sabio de los hombres, y describió sin la menor reserva cómo aquello lo había llevado a tomar sobre

la ridícula sugestión de que Sócrates provocó deliberadamente al tribunal a condenarlo con objeto de "desaparecer" sin sufrir la ceguera y demás achaques de la vejez. (Jenofonte, *Apología*, 1-8).

sí la tarea de convencer a unos y a otros, de los principales hombres de Estado hacia abajo, de su vergonzosa ignorancia del único género de conocimiento que es de suprema importancia: el saber cómo hacer el alma de uno mismo y las de los demás tan buenas como sea posible. Desistir de su misión, decía él, sería rebelarse contra Dios, y el tribunal podía estar seguro de que sólo la muerte lo apartaría de proseguirla. Incluso la hoja de servicios y el asunto de León surgieron en el discurso únicamente para explicar cuán imposible sería para el orador el abandono del simple deber, y la historia del desafío a Critias acompañó a la del desafío, igualmente atrevido, a la democracia misma en el juicio de los generales de las Arginusas. No es sorprendente, por lo tanto, que el tribunal diera un veredicto de culpabilidad, aunque por pequeña mayoría. Cuando tenemos en cuenta el tono del discurso y el hecho de que los jurados eran, prácticamente, una asamblea pública, el resultado acredita la liberalidad de pensamiento de aquéllos más que otra cosa.[39]

Sócrates tenía ahora que proponer una pena para sí mismo como alternativa de la de muerte. Todos debieron suponer que propondría el destierro, y es evidente que si así lo hubiera hecho, el tribunal habría quedado satisfecho. Pero nueva-

39 Sabemos, por Platón (*Apología*, 36 a), que la mayoría para la condena fue de 60. En Diógenes Laercio, II, 41, se dice que Sócrates fue condenado por 281 votos más que los de la absolución. Debe de haber aquí una confusión. Parece más probable (véase la nota de Burnet *in loc.*) que el número total de jurados fuera de 500, y que 280 votaran por la condena y 220 por la absolución.

mente permaneció fiel a sus principios. Sostenía —según dijo— que su misión había sido un don benéfico que Dios había ofrecido a Atenas, y que sus méritos quedarían debidamente reconocidos confiriéndole el privilegio excepcional, otorgado a los vencedores en los juegos olímpicos, a generales eminentes y a unos cuantos más, de un asiento vitalicio en la mesa pública del Pritaneo. Por tener esta opinión, no podía, en conciencia, proponer que se le infligiera el destierro o cualquier otro positivo mal. Una simple multa, sin embargo, no es un mal, si la persona tiene dinero para pagarla, y Sócrates era, en conciencia, libre de ofrecer el pago de esa multa. Por consiguiente, ofreció pagar la cantidad que podía abonar inmediatamente: una *mina*,[40] añadiendo acto seguido que Critón, Platón y otros amigos le habían convencido de que elevara la oferta a 30 *minas*, que ellos estaban dispuestos a garantizar. Es muy natural que los jurados se irritaran por aquel discurso que no presentaba posibilidad de acuerdo y votaran la pena de muerte por una ma-

40 Para juzgar lo adecuado de la oferta, tenemos naturalmente que tener en cuenta el elevado valor adquisitivo de la plata en aquel tiempo. Al parecer, se consideraba que una *mina* era un rescate razonable por un prisionero de guerra. Con frecuencia, los oradores contemporáneos mencionan treinta *minas* como una magnífica dote para una muchacha de familia de clase media. Una generación después, nos encontramos con que el propio Platón espera tener que proporcionar esa suma a una sobrina suya (*Carta XIII*, 361 e). Jenofonte (*Apología*, 23) se toma el trabajo de negar que Sócrates hiciera, o permitiera hacer a sus amigos, tal proposición. Ésta es una contradicción intencional a Platón, y no merece crédito. Platón estuvo presente en la escena; Jenofonte estaba en Asia y aparentemente no se da cuenta de que la oferta de pagar una multa no es confesión de culpa.

yoría más grande[41] que la que había pronunciado el veredicto de *culpabilidad*.

De acuerdo tanto con Platón como con Jenofonte, en aquel momento Sócrates dirigió unas cuantas palabras finales a la minoría de jueces que se había pronunciado totalmente a su favor. Según Jenofonte, Sócrates apenas hizo algo más que repetir su declaración de inocencia; pero la versión de Platón añade algo más característico. La sentencia que se había dictado sobre él, no era un mal. En el caso peor, la muerte no es sino un reposo ininterrumpido y, por lo tanto, no es algo malo. Pero hay la creencia diferente, y aclara que es la que él sostiene, de que la muerte para un hombre bueno es la entrada en una vida mejor. En tal caso, Sócrates puede esperar la felicidad de presentarse ante los virtuosos y omnisapientes jueces de los muertos, que seguramente cambiarán la decisión de un tribunal mal informado y lleno de prejuicios, y de reunirse con los hombres famosos de otros tiempos, incluyendo algunos que, como él, fueron injustamente condenados por sus contemporáneos; y no habrá allí peligro alguno de que esta su vocación de interrogar a la sociedad que lo rodea, quede cortada por otra sentencia de muerte.[42] Si éste era el

[41] Según Diógenes Laercio (II, 42), por 80 votos más que los dados para el veredicto. Si esto fuera verdad, la votación sería de 360 contra 140 (no, como dice Burnet —por inadvertencia de *Apología*, 38 c—, de 300 contra 200).

[42] Platón menciona (*Apología*, 41 b) a Palamedes como ejemplo típico del condenado injustamente. Jenofonte habría entrado en conflicto con su fin apologético si hubiera reproducido las palabras de Sócrates acerca de profesar una creencia, tan poco común entre los atenienses, respecto a la "vida en el mundo futuro". Es tanto más significativo que

destino al que lo condenaba el tribunal, sin intentarlo le confería el beneficio mayor.

La práctica usual en Atenas era que los condenados fueran entregados inmediatamente a los "Once" que administraban la ley, y la ejecución se efectuara dentro de las veinticuatro horas siguientes. El caso de Sócrates fue una excepción. Existía la costumbre de enviar anualmente una "nave sagrada" al santuario de Apolo en Delos, en conmemoración de la liberación prehistórica, hecha por Teseo, del tributo de "siete jóvenes y siete doncellas" impuesto por Minos de Cnossos. La ciudad era purificada religiosamente antes de la partida de la nave, y las reglas de la purificación ceremonial prohibían que se llevaran a cabo ejecuciones hasta el regreso de la nave. Ocurría que aquel periodo de purificación ritual había comenzado, en el año 399, el día anterior a que el caso de Sócrates se presentara en el tribunal y, por consiguiente, había que decidir qué hacer con él. (El asunto no podía tratarse hasta no conocer la sentencia, ya que nadie esperaba naturalmente que Sócrates, de resul-

haya conservado la referencia a Palamedes (Jenofonte, *Apología,* 26) como un paralelo a su suerte. El testimonio que presenta a Sócrates hablando de esa suerte no es de primera mano, puesto que Jenofonte estaba ausente en aquel momento; pero esto demuestra que había leído la *Apología* de Platón y la consideraba una narración fiel. Su propia versión del discurso final es realmente la de Platón exceptuando las palabras sobre la inmortalidad, que se suprimen. Análogamente, al final de la *Ciropedia* (VIII, 7, 17 *ss.*), donde no tiene ningún propósito apologético que considerar, pone en boca del Ciro agonizante un discurso sobre la inmortalidad lleno de reminiscencias del *Fedón* platónico. Podemos deducir, razonablemente, que él, al igual que Platón, había heredado la creencia de su común maestro.

tar culpable, propusiera otra cosa que el destierro.) El opulento Critón hizo cuanto pudo para inducir al tribunal a permitir que Sócrates quedara en libertad hasta el regreso de la "nave sagrada", dando garantías de que no habría el menor intento de fuga,[43] pero su oferta fue rechazada. Sócrates fue, por consiguiente, entregado a la prisión de los "Once", donde se le pusieron cadenas, aunque no se le prohibió gozar de la diaria compañía de sus amigos. Como la nave quedó detenida durante un mes[44] por vientos contrarios, todo este periodo se consagró a estos diarios coloquios, y parece que algunos de los amigos extranjeros del filósofo, como Fedón de Elis y los jóvenes tebanos Simmias y Cebes, permanecieron en Atenas durante aquel tiempo. Sócrates se divirtió haciendo versos por primera vez en su vida. Compuso un peán a Apolo y puso en verso fábulas de Esopo.[45] Explicaba esto diciendo que durante toda su vida había sido perseguido por un sueño en el que se le ordenaba "practicar la música". Hasta entonces había supuesto que el significado de aquel mandato era que debía trabajar en su "misión", ya que "la filosofía es la música más verdadera". Pero como el sueño se repitió durante su prisión, cuando ya no

43 Platón, *Fedón*, 115 d. La prisión no era una pena infligida a los ciudadanos en Atenas; sólo los deudores al Tesoro eran habitualmente confinados hasta que pagaban su deuda.

44 Platón (*Fedón*, 58 c) afirma que la dilación fue considerable; el dato más específico, "un mes", viene de Jenofonte (*Recuerdos*, IV, VIII, 2).

45 Platón, *Fedón*, 60 d *ss.* Diógenes Laercio (II, 42) da las supuestas líneas de comienzo de ambas composiciones.

podía ejercer su misión, la piedad le ordenaba cumplir sus indicaciones en su sentido literal.

Los amigos de Sócrates hicieron un intento final para salvarlo, corrompiendo a sus guardianes para concertar la fuga. Se hicieron todos los preparativos, y para vencer cualquier resistencia que el filósofo pudiera poner a implicar a unos conciudadanos en un asunto que pudiera tener desagradables consecuencias para ellos, los admiradores tebanos, sobre los que no tenían poder las autoridades áticas, proveerían todos los fondos necesarios.[46] Sócrates, fiel a su carácter, se negó a aprovecharse de aquella oportunidad —la razón de su negativa se explica en el *Critón* de Platón. La fuga lo pondría en contradicción con los principios profesados durante toda una vida. El veredicto del tribunal que lo había sentenciado estaba equivocado, en efecto, y se había llegado a él mediante falsas presentaciones de los hechos, que deshonran a los acusadores. Pero era el fallo de un tribunal legítimamente constituido, y el Estado tenía, por consiguiente, derecho a ponerlo en práctica. La injusticia cometida contra Sócrates no había sido perpetrada por Atenas, sino por Anito y Melito; si Sócrates quebrantara la prisión, sería un crimen contra el Estado y contra sus leyes, un acto de traición contra el espíritu de ciudadanía. Sócrates mantenía la misma lealtad a la propia conciencia de quienes, en la época moderna, tienen "escrúpulos de conciencia" a participar en la guerra, por ejemplo; pero en él se unía a un respeto por la "conciencia pública" que, desgraciadamente, es inusitado en nuestros días.

La historia de su último día sobre la tierra, tal

[46] *Critón,* 45 b.

como Platón la relata en el *Fedón* —aunque Platón no estuvo presente, tuvo completa oportunidad de informarse por los que allí estuvieron, y escribió para ser leído por ellos—, es quizá el pasaje más sublime de la literatura europea en prosa. Sócrates, que había sido advertido del día exacto de su partida dos días antes "en un sueño", fue hallado por sus amigos en compañía de su esposa y su hijo, a los que envió a su casa en seguida, seguramente porque el descanso les era necesario. (Parece que Jantipa y el pequeñuelo habían pasado toda la noche en la prisión.) Se comportó con su usual talante festivo —la "alegría" era tan natural en él como en Tomás Moro—, y habló extensamente de su convicción de que la muerte, para un hombre bueno, es el alza del telón en un drama para el que la vida entera ha servido de ensayo: el drama de la liberación del alma del confinamiento en el "corral o pocilga" del cuerpo, donde hasta entonces estuvo aprisionada por Dios según sus propios buenos fines, y la entrada a la mayor libertad de un mundo mejor, donde la verdad y la realidad serán conocidas cara a cara, en vez de ser atisbadas "a través de las celosías de los ojos". Una vida entregada a la "filosofía" (la busca de la verdad por sí misma) es de suyo una larga preparación para esta bienaventurada libertad, como es asimismo el verdadero servicio de Dios que simplemente nos pide "hacer el alma" —ese algo dentro de nosotros, que piensa y sabe— "tan buena como sea posible". Como él había consagrado su propia vida a este servicio de Dios —decía—, podía mirar hacia adelante, con confianza en el porvenir que le esperaba Viendo que sus jóvenes amigos de Tebas, Cebes y

Simmias, estaban muy perturbados por dudas "científicas" acerca de que el alma no sea sino una función perecedera del cuerpo, dedicó su última mañana a razonar con ellos, para justicarse a sí mismo. sobre la "verdadera distinción entre el alma y el cuerpo", y sobre los fundamentos para creer que ni nace con el cuerpo ni muere con él, sino que participa en la eternidad de la Verdad y la Bondad que conoce. A lo largo de toda la discusión, se mostró libre tanto de la depresión ante la perspectiva de la muerte inminente, como de la angustiosa adhesión a una creencia consoladora, que no toma en cuenta todo lo que puede argüirse contra ella.

Terminada la discusión —que finaliza con una imagen del juicio de los buenos y de los malos en un mundo invisible—, Sócrates se retiró a preparar su cuerpo para el funeral, a fin de que las operaciones necesarias no tuvieran que ser hechas por otros a su cadáver, y para celebrar una última entrevista privada con los "niños y mujeres de su familia". Larga debió de ser la entrevista, porque la oscuridad era ya casi completa en aquel día de primavera o verano, cuando volvió a reunirse con sus amigos. Al ponerse el sol, el "funcionario de los 'Once' " —como nosotros diríamos, "el alcaide de la prisión"— se despidió formalmente, y no sin lágrimas, del hombre "más valiente, más bondadoso, el mejor" que jamás se le hubiere confiado. Después se presentaron los ejecutores efectivos de la muerte, llevando la bebida venenosa[47] mediante la cual se

47 Platón no menciona nunca el nombre del veneno empleado; pero sabemos, por relatos de otras ejecuciones, que la cicuta era usada comúnmente. La descripción de la agonía de Sócrates demuestra que la droga obraba por enfriamien-

ejecutaban los condenados en Atenas. Sócrates tomó en sus manos la taza con tranquilidad, y hubiera hecho una "libación", como acción de gracias antes de beber, si no fuera por la advertencia de que la cantidad preparada no permitiría ningún desperdicio. Con unas pocas palabras de plegaria por un "tránsito feliz", apuró el contenido de la copa sin ningún signo de repugnancia. En aquel punto la serenidad del grupo de amigos se quebrantó; algunos de ellos lloraban a lágrima viva, y uno de ellos, Apolodoro, se puso tan histérico que tuvo que ser llamado al orden por el propio Sócrates. Ateniéndose a las instrucciones del oficial de la prisión, Sócrates paseó por la habitación durante algún tiempo, hasta que empezó a sentir pesados los pies; entonces se acostó en su jergón y cubrió su cabeza. La exploración manual mostró que un adormecimiento iba avanzando hacia arriba, hacia la región del corazón. Después de un intervalo de silencio, el anciano descubrió su cabeza por un momento e hizo la siguiente petición: "Critón, debemos un gallo a Esculapio; no olvides pagar esa deuda." Estas fueron sus últimas palabras. ¿Era aquello el vago recuerdo de algún incidente, relacionado acaso con una enfermedad infantil en su familia?, ¿O acaso hizo aquella promesa al dios de la salud porque esperaba despertar curado de la fiebre de vivir? Poco después hubo un movimiento convulsivo; se descubrió el cuerpo y se vio que la

to, avanzando hacia arriba desde los pies, y la muerte, acompañada por un espasmo, se producía al afectarse el corazón. Si se quiere una opinión médica, al efecto de que el agente usado en ese caso era la cicuta, véase Burnet, *Fedón*, Apéndice I.

vida había huido de él. "Entonces Critón cerró sus ojos y su boca, y así acabó nuestro amigo, el hombre para nosotros más sabio, el mejor, el más justo de su época."

Los alejandrinos relataron historias acerca del remordimiento que sintieron los atenienses, diciendo qué dieron muerte a Melito y que honraron a Sócrates con una estatua. Pero hace tiempo que se ha reconocido que estas historias pertenecen al mundo de la fábula. Sócrates era temido por ciertos políticos prominentes de la democracia restaurada como supuesto instigador de Alcibíades y Critias, y estos políticos deseaban echarlo de Atenas. Pero no había deseo alguno de quitarle la vida y nunca pudo ser objeto de general hostilidad. Un cuarenta y cinco por ciento de sus jueces estuvo por la absolución, como ya hemos visto. Y no hubo ninguna reacción general después de su muerte; el sentimiento público permaneció dividido respecto a Sócrates, lo mismo que respecto a Alcibíades. Lo que se demuestra por el lenguaje usado por Isócrates, que lo había conocido, aunque no íntimamente. Isócrates dice a Polícrates que al acusar a Sócrates, en su libelo, de haber sido preceptor de Alcibíades, decía lo que no era verdad, pero que si lo fuese, sería un mayor elogio a la memoria de Sócrates que todos los dedicados por "los que acostumbran elogiarlo".[48] Sócrates debe la inmortalidad de su fama

[48] Isócrates, XI, 5-6. Sin duda alguna, Isócrates había leído la *Apología* de Platón; pero su lenguaje implica que entre sus lectores había un grupo que amaba la memoria de Sócrates. Respecto a la división de opiniones sobre Alcibíades, compárese a Isócrates, XVI, por una parte, con Lisias, XIV, por la otra.

como mártir de la filosofía no a una melodramática explosión de sentimiento popular en una democracia emocional, sino a la Providencia que le dio, como amigo más joven y discípulo, al único hombre en la historia que ha combinado la grandeza suprema como pensador filosófico con una grandeza igual como maestro del lenguaje, y por ello ha sido, directa o indirectamente, el maestro de todos los hombres de pensamiento desde sus días.



IV. EL PENSAMIENTO DE SÓCRATES

¿Cuál es el verdadero significado de Sócrates en la historia del pensamiento europeo? Por lo pronto, podemos desechar dos opiniones que a veces se han sostenido acerca de esta cuestión, pues no explican hechos que necesitan ser explicados. No era Sócrates un mero predicador de una moralidad común, que actuara como un *homme de bien* por la razón utilitaria de que los malos procedimientos "salen mal", concepción sugerida por una atención indebida a ciertas partes de los *Recuerdos* de Jenofonte. Un hombre de esta clase difícilmente habría sido condenado a muerte como un peligro público; no habría ganado la devoción de Platón, ni la admiración general de todos los hombres notables de su época, ni habría sido caricaturizado como efectivamente lo fue por Aristófanes. Puede decirse que Anito no comprendió a su hombre, que Platón lo "idealizó", que Aristófanes distorsionó sus rasgos. Pero debía haber algo que hiciera surgir la mala comprensión, la idealización y la distorsión. El objeto de éstas debe de haber sido en cierto modo un carácter extraordinario, *singular* de hecho, un hombre "original", y tenemos que descubrir en qué consistía su singularidad. Tampoco puede haber sido Sócrates lo que algunos lectores superficiales de Platón han creído que era: un mero escéptico, rápido para trastornar las convicciones de otros mediante ingeniosas preguntas, pero sin convicciones apasionadas, propias. El mero escepticismo inteligente es tan efímero en sus resultados como deslumbrador por un momento; Sócrates creó la tradición moral e

intelectual de la cual ha vivido Europa desde entonces. *Cómo* pudo ser así es lo que hay que explicar.

En el fondo, la respuesta parece ser muy sencilla, y la mejor manera de ofrecerla es la forma elemental que Burnet le ha dado.[1] En la medida en que podemos afirmarlo, fue Sócrates quien creó el concepto del *alma* que desde entonces ha dominado el pensamiento europeo. Durante más de dos mil años el europeo civilizado ha supuesto que tiene un *alma,* algo que es la sede de su inteligencia y de su carácter moral, normales y en estado de vigilia, y que, dado que esta alma es idéntica a él mismo, o, en todo caso, lo más importante en él, su ocupación suprema en la vida es hacerla lo mejor posible. Existe, desde luego, una minoría de personas que rechaza esta teoría de la vida, y hay quienes niegan aun la existencia del alma; pero constituyen una pequeña minoría; hasta hoy, para la gran masa de los occidentales, la existencia y la importancia del alma es una doctrina tan familiar que parece evidente por sí misma. Ciertamente, la influencia directa que más ha hecho para que esta doctrina nos sea tan familiar es la del cristianismo. Pero cuando el cristianismo llegó al mundo grecorromano se encontró con que el concepto general de alma que necesitaba le había sido preparado ya por la filosofía. Ahora bien, lo notable es que este concepto del alma, como sede de la inteligencia y del carácter normales, es ya cosa corriente en la literatura de la generación que siguió inmediatamente a la muerte

1 Véase, en particular, el ensayo de Burnet: "The socratic concept of the soul" (*Proceedings of the British Academy,* VIII, pp. 235-260), y su artículo "Socrates", en la *Enciclopaedia of Religion and Ethics,* de Hastings, XI.

de Sócrates; es terreno común de Isócrates, Platón y Jenofonte, y en consecuencia, no puede ser descubrimiento de ninguno de ellos. Pero no aparece, o casi no aparece, en la literatura de épocas anteriores. Por lo tanto, debe de tener su origen en algún contemporáneo de Sócrates, y no tenemos noticia de ningún pensador contemporáneo al que pueda atribuirse ese concepto como no sea el propio Sócrates, quien se presenta enseñándolo, tanto en las páginas de Platón como en las de Jenofonte.

Naturalmente, con mucha frecuencia se menciona en la literatura griega, de Homero en adelante, una cosa llamada *psyche.* Pero el punto importante es que no hay quizá un solo pasaje en la literatura anterior, en el que *psyche* signifique lo que *alma* ha significado para nosotros durante tantos siglos: la personalidad consciente que puede ser sabia o necia, virtuosa o viciosa, de acuerdo con la "tendencia" y disciplina que recibe. En la literatura primitiva, *psyche* significa regularmente una de dos cosas —ninguna de las cuales es idéntica a lo que se nos ha enseñado a llamar *alma*—, según que la palabra se asocie con Homero o con la religión órfica.

En Homero, la *psyche* significa literalmente *fantasma.* Es algo que está presente en el hombre durante toda su vida, y que lo abandona en la muerte. Es, de hecho, el "fantasma" lo que el hombre "entrega" al morir. Pero no es el *yo;* para Homero, el "héroe mismo", como algo distinto de su *psyche,* es su *cuerpo.* Aunque un hombre no puede vivir cuando su *psyche* lo ha abandonado, jamás se piensa que ésta tenga algo que ver con la "vida intelectual", como decimos ahora; ésta se realiza, según Homero,

en el *kear,* el corazón, o en el *phrenes,* el diafragma, ambos órganos corporales. Y la *psyche* que ha abandonado el cuerpo no tiene conciencia de ninguna clase, como no la tiene la sombra de un hombre o su reflejo en un estanque; todo lo que la *psyche* que partió puede hacer es dejarse ver de tiempo en tiempo en los sueños de los vivos. De esta suerte, en el fondo, no es más que el "aliento" que un hombre inhala mientras está vivo y exhala finalmente cuando "expira". La ciencia jonia, en su descripción de la *psyche,* comienza por estas concepciones y lleva todavía más lejos su desindividualización. Su teoría corriente es que mi *psyche* es simplemente la parte del "aire" ambiente que inhalo. El "aire" es un "dios", y por ello es consciente, y ésta es la causa de que yo sea consciente mientras continúe llenando mi sistema con nuevas porciones del "dios". Cuando "exhalo mi último aliento", el aire divino que hay en mí vuelve simplemente a mezclarse con el depósito común de "aire" en todo el ancho mundo; no existe ningún portador individual real y permanente de mi "personalidad". (Es verdad que en la filosofía de Heráclito el "alma" —que se supone que no es "aire", sino "fuego"— era muy importante; pero existe una fuerte contradicción en su pensamiento cuando dice, por una parte, que debe tener una especie de individualidad permanente con objeto de pasar por las vicisitudes del nacimiento, la muerte y el renacimiento, y, por la otra, que es únicamente una porción temporalmente separada del "fuego" cósmico.)

En la religión órfica, por otra parte, como en la religión congénere de los primeros pitagóricos, la *psyche* es algo más importante. Tiene una indivi-

dualidad permanente y, por consecuencia, es inmortal; de hecho, es una divinidad temporalmente "caída" y desterrada. El gran interés del devoto es practicar las reglas de vida, en parte morales y en parte ceremoniales, que llevarán a la liberación final de la *psyche* de la "rueda de nacimientos", y a restituirla a su lugar entre los dioses. Pero esto no es el *alma,* si por *alma* entendemos "lo que está dentro de nosotros —usando las palabras de Sócrates transmitidas por Platón— en virtud de lo cual se nos dice sabios o necios, buenos o malos". Los órficos suponen que manifiesta su actividad precisamente cuando lo que llamaríamos el yo "normal" de la vigilia está en suspenso —en sueños, visiones, trances. Como dice Píndaro: "[la *psyche*] duerme mientras los miembros actúan; pero al dormir los hombres presagia en muchos sueños las soluciones desconocidas de la felicidad y el pesar".[2] Así, pues, *mi* inteligencia y *mi* carácter no pertenecen a la *psyche* que hay en mí, y su inmortalidad, por importante que la consideren los órficos, no es, hablando propiamente, *mi* inmortalidad. En los pasajes de la literatura primitiva en que se habla excepcionalmente de la *psyche,* como origen de todas las acciones en la vida de vigilia diaria, se la menciona por lo común en relación con los apetitos caprichosos que desaprueba el sentimiento de sobriedad.[3]

[2] Frag. 131, Bergk.

[3] Como ocurre, en la obra de Eurípides, cuando el Cíclope dice que por una vez "dará gusto a su *psyche*" con un atracón de caníbal (*Ciclopes,* 340). Así los romanos decían *genio indulgere* en el mismo sentido, y *anima causa agere,* "actuar según propio capricho".

Parece cierto que en Atenas, en el siglo v, la palabra *psyche* sugería al hombre ordinario no más de lo que para nosotros significa la palabra "fantasma", y ésta es la razón de que Aristófanes hable en *Las nubes* acerca de Sócrates y sus compañeros como σοφαὶ ψυχαί —intenta sugerir que la vida de aquellos "pensadores" no pasa de la de otros tantos "fantasmas". De esta suerte, φιλοψυχία, el cuidado de la propia *psyche,* significa ese aferrarse cobardemente a la "vida amada" que lleva a un hombre a ser presa del pánico en el campo de batalla.

Es evidente que lo que se necesita para el desarrollo de una moralidad y una religión "espirituales" es que la insistencia órfica sobre la importancia suprema de "ocuparse de los intereses de la *psyche*", se combine con la identificación de esa *psyche* supremamente preciosa como sede de la inteligencia y del carácter de la persona normal. Éste es el paso que da la doctrina del alma enseñada por Sócrates en Platón y en Jenofonte, y debido a este rompimiento con la tradición órfica, tanto como a conceder el lugar central a la conducta en la vida, centro que los pensadores anteriores habían dado a la astronomía o a la biología, Sócrates, según la manoseada frase de Cicerón: "hizo bajar a la filosofía del cielo a la Tierra". En otras palabras, lo que hizo fue crear la filosofía como algo enteramente distinto de la ciencia natural y de la teosofía, o cualquier amalgama de ambas, y llegar a este resultado de una vez por todas. El alma, tal como él la concibe, tiene toda la importancia y la individualidad permanente de la *psyche* órfica. Por razones dadas anteriormente, me parece evidente que debemos creer los relatos platónicos acerca de la

firme convicción de su maestro sobre la inmortalidad del alma, y en boca de un griego, esto significa su *divinidad* esencial. He aquí la verdadera justificación de una misión de prédica a todos los hombres, en todas las épocas, el sencillo deber de "cuidar el alma", y "hacerla tan buena como sea posible", fuera cual fuere el precio que la fortuna o el cuerpo propios hubieren de pagar. Pero la identificación del alma, cuyo "cuidado" es nuestro primer deber, con el yo normal, significa, naturalmente, que el "cuidado" no consistirá en la práctica de abstenciones y purificaciones rituales, sino en el cultivo del pensamiento racional y de la conducta asimismo racional. El deber de un hombre consistirá en ser capaz de "dar cuenta", de tener una justificación racional de lo que cree y de lo que hace. Precisamente por afirmar y por hacer todo aquello de lo cual no podemos dar ninguna justificación racional, mostramos nuestra indiferencia al deber de "cuidar" nuestras almas. Ésta es la razón por la cual, cuando Sócrates emprendió el cumplimiento de su misión, su primer empeño fue el de convencer de su "ignorancia" a los no enterados; demostrarles cuán poca justificación inteligente tienen para lo que hacen o creen.

Debemos señalar que esta doctrina socrática del alma no es psicología, en el sentido que damos a esa palabra, ni psicofísica. Nada nos dice sobre la cuestión de lo que el alma *es,* excepto que es "lo que está dentro de nosotros, sea lo que fuere, en virtud de lo cual se nos dice sabios o necios, buenos o malos", y que no puede ser visto ni captado por ninguno de los sentidos. No es una doctrina de las "facultades" del alma, como tampoco de su "sus-

tancia". Se piensa que la "obra" o "función" de este divino constituyente del hombre es sólo *conocer*, captar las cosas tal como son realmente, y, por consecuencia, *saber*, particularmente, lo que es bueno y lo que es malo, y *dirigir* y *gobernar* las acciones de un hombre de manera que lleven a una vida que evite el mal y logre el bien. Así, pues, lo que a Sócrates interesa no es la psicología especulativa ni la empírica,[4] sino un principio común de la epistemología y la ética. "Hacer el alma tan buena como sea posible" sería, por una parte, llegar al conocimiento de la existencia tal como es realmente, y por la otra, basar la propia conducta moral en un verdadero conocimiento de "los valores morales". En ambas esferas, lo único que debe superarse es el poner la "opinión", la "fantasía" (*doxa*), las suposiciones que no pueden justificarse como verdaderas, en el lugar del conocimiento. Así como la ciencia se arruina por la confusión de la fantasía con el hecho, así la vida práctica se echa a perder por una falsa estimación del bien. Hemos de ver ahora cómo este concepto del conocimiento de la verdad como interés supremo del alma y, por consiguiente del hombre, resulta en el principio de una teoría tanto de la ciencia como de la conducta moral. Podríamos aceptar con confianza, aunque no poseyéramos las claras indicaciones de Platón

[4] La psicología empírica, fundada por Alcmeón de Crotona, está representada, en la época de Sócrates, por los pitagóricos científicos que enseñaban que el alma es la "armonización" de la melodía emanada del cuerpo, doctrina que está, como queda demostrado en el *Fedón*, enteramente en desacuerdo con la *religión*, tanto de Pitágoras como de Sócrates.

para guiarnos, que el interés de Sócrates por los problemas científicos pertenece más en particular a la primera parte de su vida, y que al lado ético de su pensamiento debe de haber sido casi exclusivamente el dominante en los últimos años, dedicados a su misión hacia la humanidad. Pero debemos considerar los dos aspectos en orden inverso, en vista del consenso mucho más general de los eruditos sobre los rasgos característicos de la ética socrática.

1. Ética. Aristóteles, al hablar de la doctrina moral distintiva de Sócrates, le adscribe tres principios particulares que, a primera vista, parecen paradójicos: *a)* la virtud, excelencia *moral,* es idéntica al conocimiento y, por esta razón, *todas* las virtudes distinguidas comúnmente son una sola; *b)* el vicio, la mala conducta moral es, por consiguiente, en todos los casos, ignorancia, error intelectual; *c)* obrar mal es, pues, involuntario siempre, y realmente no existe un estado del alma como el que Aristóteles llama "debilidad moral" *(acrasia),* "conocer el bien y, sin embargo, hacer el mal". Es bastante evidente que Aristóteles toma estas afirmaciones directamente de su lectura de un gran diálogo de Platón, el *Protágoras* en particular, pues en él se encuentran todas; pero simplemente describen la sustancia de lo que Sócrates tiene que decir acerca de la moralidad en los diálogos del primer periodo de Platón, y todas reaparecen en forma más común y corriente en los *Recuerdos* de Jenofonte. Tendremos la clave de ellas si podemos descubrir la concepción por la que cesan de ser paradojas y comienzan a parecer obvias.

Lo más conveniente será que comencemos con

lo que parece ser la paradoja mayor: la aserción de que toda mala acción es involuntaria. La "debilidad moral", el hecho de que los hombres hagan lo que confiesan que es malo, y que lo hagan sin que nada les fuerce a ello, es una de las experiencias más familiares, y no vamos a suponer nosotros que Sócrates quiere negarlo. Lo que quiere decir es que la frase popular que acabamos de emplear da un análisis inadecuado del hecho. Con bastante frecuencia, un individuo hace el mal *a pesar de* que sea malo; nadie obra jamás mal, simplemente *porque* ve que es malo, de la manera que otro puede hacer el bien simplemente porque ve que es bueno. Un individuo tiene que engañarse temporalmente a sí mismo considerando el mal como bien antes de decidirse a hacerlo. Como se afirma en el *Gorgias*, existe un deseo fundamental profundamente arraigado en nosotros: el deseo del *bien* o de la *felicidad*. Es posible, en todos los demás casos, preferir la apariencia a la realidad, el aspecto exterior, v.gr., de fuerza, de riqueza, a la cosa misma; pero nadie puede desear la apariencia del bien o de la felicidad más que la realidad: éste es el único caso en que la sombra no puede ser más estimada que la sustancia. Decir que el vicio es involuntario significa, por consiguiente, que nunca trae al vicioso aquello que su corazón, como el corazón de todos los hombres, sabiendolo o no, realmente desea. El típico "monstruo de perversidad" griego, el "tirano" que se ha situado más allá de toda ley, puede pasar su vida entera "haciendo lo que le viene en gana" con las personas y las propiedades de todos; pero justo porque hace *siempre* "lo que le viene en gana", nunca consigue aquello que realmente desea. Desea la

felicidad, y logra la infelicidad extrema, un *alma* enferma sin esperanza. Sería mejor ser un criminal sentenciado a muerte, porque ésta puede ser justamente la "cirugía" necesaria para curar la enfermedad del alma del criminal. De esta suerte, si un hombre conociera como verdad segura y cierta, de la cual no pueda tener mayor duda que la que pueda tener de su propia existencia, que los llamados "bienes" del cuerpo y de la "propiedad" son nada en comparación con el bien del alma, y supiera lo que el bien del alma es, nada lo tentaría jamás a hacer el mal. Hacer el mal se apoya siempre en una falsa estimación del bien. Un hombre hace el mal porque equivocadamente espera obtener con ello algo bueno: conseguir riqueza, poder o placeres, y no tiene en cuenta el hecho de que la culpabilidad contraída por el alma pesa incomparablemente más que las supuestas ganancias. Así, pues, Sócrates coincide en este punto con el hedonismo, en que hacer el mal se debe a un error de cálculo; pero el error de cálculo no es sobre la "cantidad de placer", sino sobre los valores del bien.[5]

Veamos ahora qué es lo que se quiere decir al afirmar que todas las virtudes son una sola cosa, que es el conocimiento. La idea habitual en la humanidad, tanto en los días de Sócrates como en los nuestros, es que las virtudes morales son una

[5] Éste es el propósito real del argumento en el *Protágoras* de Platón, en el que, a primera vista, Sócrates parece hablar de hedonismo. Quiere probar a los "muchos" que, *incluso de acuerdo con la teoría de éstos* (el bien y el placer son la misma cosa), no es una paradoja identificar el valor del hombre virtuoso con el conocimiento, dado que admitirán que el cobarde que huye ante el peligro está haciendo un cómputo equivocado del "equilibrio entre placeres y penas".

pluralidad; cada una es enteramente distinta a las demás, y es posible tener una en el más alto grado sin poseer ningún vestigio de otra (se puede ser, por ejemplo, el *brave des braves* y, sin embargo, tan libertino como valiente, o el más casto de los hombres y al mismo tiempo el más codicioso y leonino). Ahora bien, Sócrates reconoce que esto es verdad, si por virtudes queremos significar lo que él llama, por boca de Platón, "virtud vulgar", una especie de respeto aparente a un código de conducta aceptado por hombres que no tienen ninguna convicción personal de la suprema importancia del alma, y de la identidad de la verdadera felicidad con la "salud" de aquélla, y que se comportan decentemente sólo porque los hábitos de su sociedad así lo exigen, y temen sufrir las consecuencias si se comportan de otra manera. Pero esta virtud "vulgar" es una simple imitación ilusoria de la verdad. La verdadera virtud es cuestión de convicción apasionada, de *conocimiento* personal de los verdaderos "valores" morales. Existe, por lo tanto, un simple principio único detrás de todas sus diversas manifestaciones en las diferentes situaciones de la vida. Un hombre que ha captado este principio con la plena comprensión del conocimiento, no puede ya aplicarlo en algunas situaciones, y no en otras. El conocimiento real de lo bueno para el alma se desplegará por sí mismo en una justa actitud hacia todas las situaciones de la vida, y, de esta suerte, en la vida del "filósofo" desaparecerán las aparentes líneas divisorias entre uno y otro tipo de excelencia moral. La totalidad de su conducta exhibirá una única excelencia, certidumbre constante y segura de la verdadera "escala de bondad". Tenemos aquí la

explicación del hecho curioso de que más de uno de los diálogos platónicos da un resultado singular, aparentemente negativo. Se nos invita a considerar cuál es el verdadero carácter de alguna virtud reconocida por todos (la *templanza* en el *Cármides*, el *valor* en el *Laques*). La reflexión parece llevarnos a la conclusión de que la cualidad que se discute es realmente el *conocimiento* del bien, cuando nos detenemos por la observación de que esto parece ser la definición, no de la virtud particular en discusión, sino de cualquier virtud como un todo único. Esto se trata formalmente como prueba de que desconocemos aún, lo mismo que al principio, la respuesta a la cuestión que se nos ha planteado. De hecho, se nos hace entender que el intento de definir una virtud resulta en algo que no es sólo definición de esa virtud y no de otra, a causa de que, en principio, *todas* las virtudes son una.

Naturalmente, el *conocimiento* con el que Sócrates identifica la virtud, no es algo, ni todo aquello a lo que se puede dar el nombre de conocimiento; definidamente es el conocimiento de lo que en nuestros días se llama "valor moral", conocer lo que es mi *bien*. Ahora bien, esto conduce a una verdadera dificultad: ¿cómo conseguir ese conocimiento? Por una parte, si la virtud es *conocimiento*, poseerla o no poseerla no es asunto de simple don congénito; los hombres no vienen al mundo buenos de nacimiento, por la misma razón que no nacen en posesión de cualquier otro género de conocimiento; tienen que *adquirir* su conocimiento. No obstante, la idea corriente de que nosotros adquirimos la "bondad" automáticamente, como adquirimos el uso de nuestra lengua madre, bajo la

influencia de buenos padres y de buen ambiente social, no puede ser cierta. Es evidente que Pericles y los demás hombres notables a quienes el público ateniense considera, con mucho, como sus "mejores hombres", han sido totalmente incapaces de transmitir sus propias nobles cualidades a sus hijos; éstos han sido por lo común personas muy inferiores. Por otra parte, los "sofistas" eminentes proclaman ser capaces de "enseñar la bondad", como podrían enseñar algún conocimiento técnico mediante un curso de instrucción. Ahora bien, si la bondad es conocimiento y nada más que conocimiento, ciertamente debe ser posible enseñarla de algún modo; el individuo que posee tal conocimiento debe ser capaz de guiar a otro hacia su adquisición. Y, sin embargo, la afirmación sofística de ser capaz de enseñarla mediante una serie de conferencias tiene que ser falsa. La cuestión acerca de la cual Sócrates, tal como Platón lo presenta, insiste repetidamente contra los sofistas y sus admiradores, es bien simple. Lo que el sofista puede enseñar es, en el mejor de los casos, una especialidad profesional de algún género; cómo hacer algo que los hombres, en general, no pueden hacer. Pero la virtud, o la bondad, no es una especialidad de dominio restringido; su esfera de acción es el terreno total de la conducta humana. Una especialidad es, a su vez, algo a que puede darse un buen uso tanto como uno malo, exactamente igual que el conocimiento médico puede ser empleado para curar, pero también para matar.[6] En el mejor de los casos, el sofista puede comunicar un conocimiento especia-

6 Es un hecho conocido que los envenenadores más diestros de nuestros anales criminales son comúnmente médicos.

lizado; lo que no puede transmitir es el "conocimiento del bien" que dará la seguridad de que el uso que de él se haga será bueno y no malo.

¿Cómo, entonces, adquiere el hombre el único género de conocimiento que realmente le concierne, el conocimiento del bien? No se ve bien que Sócrates haya llegado nunca a una solución final del problema. Pero acaso podamos descubrir el carácter general de la respuesta que hubiera dado. Según Platón,[7] lo había impresionado la doctrina órfica de que existen medios por los cuales puede devolverse al alma el recuerdo de su divino origen olvidado, y tomando esta indicación como base, desarrolló la convicción de que la adquisición del conocimiento es, generalmente, en realidad un pro-

[7] Véase particularmente *Menón,* 81 a-85 e, donde la teoría es cuidadosamente esclarecida mediante una "lección" de geometría dada por Sócrates a un esclavo, que desconoce esta ciencia; y *Fedón,* 72 e *ss.*, donde hay una referencia semejante respecto a la adquisición del conocimiento geométrico. En ambos pasajes, la doctrina está relacionada con la inmortalidad del alma; pero se aclara que, como teoría acerca de lo que es el descubrimiento de una verdad, es independiente de este principio religioso. (Reaparece, en efecto, al final de los *Analíticos posteriores,* II, de Aristóteles, sin asociaciones religiosas de ninguna clase, como explicación del propio Aristóteles de la manera en que los primeros principios son sugeridos por "inducción".) En el *Fedón* (*loc. cit.*) la doctrina de que "aprender es sólo recordar", es mencionada expresamente por Simmias, que se dirige a Sócrates, como "la doctrina que *repites* constantemente". A menos que queramos considerar el *Fedón* como un enorme e imperdonable engaño, me parece que esto prueba que la teoría pertenece realmente a Sócrates. Si se quiere una breve presentación de las convicciones de Platón sobre el asunto, véase *Carta VII,* 341 c, y los comentarios de Burnet sobre el pasaje (*Greek Philosophy,* parte I, pp. 221-222).

ceso de "recuerdo" o de "reminiscencia" (*anamnesis*) en el cual los hechos sensibles particulares impulsan o sugieren la aserción de un principio universal que trasciende los mismos hechos. Mediante el trazo de un diagrama y haciendo una serie de preguntas adecuadas, el matemático lleva a un discípulo al reconocimiento de una proposición universal. No necesita comunicar ninguna información; si se traza el diagrama debido, y se hace que la inteligencia del discípulo trabaje sobre él mediante las preguntas adecuadas, el discípulo llegará a la justa conclusión desde dentro, por su propia acción, como si la sacara de un depósito de verdad que posee ya inconscientemente. La verdad "aprendida" de esta suerte es alcanzada por un "descubrimiento" personal, al que el "enseñado" ha sido simplemente estimulado por su "maestro", y no obstante es "reconocido" asimismo como algo implícito ya en lo que el "enseñado" sabía de siempre. De igual manera, las interrogaciones sutiles de un Sócrates que nos compele a "dar cuenta" de nuestra conducta en la vida, llevan a la inteligencia del interrogado al "reconocimiento" de las implicaciones de los patrones morales mediante los cuales estimamos nuestra propia conducta y la de nuestro prójimo. Éste es el punto de partida desde el cual había de desarrollar Platón su propia teoría de la "filosofía", como algo creado por la fricción de inteligencias empeñadas en la común persecución de la verdad.

La mente griega no hacía, con justicia, distinción alguna entre los principios de la conducta privada y los de la conducta pública, entre la moral y la "política"; y en consecuencia, Sócrates aplicaba su convicción de la identidad entre la "bondad"

y una recta estimación de los "valores", la moralidad del Estado y de sus estadistas. El mérito de un Estado, y de sus hombres públicos dependía, a sus ojos, por completo, del grado en que la vida nacional se basaba en una auténtica escala del bien. Es evidente que, a pesar de toda su lealtad práctica a la constitución, no aprobaba el principio de la democracia, pues la soberanía de la multitud que no tiene conocimiento alguno del bien, y que ni siquiera ha soñado nunca con tenerlo, es la justificación necesaria para la dirección de sus asuntos. Los juicios sobre la democracia ateniense del siglo v, puestos en boca de Sócrates en el *Gorgias* y en la *República* de Platón son mucho más duros que cualquier cosa que el propio Platón tenga que decir por propia cuenta sobre el gobierno democrático en diálogos posteriores, tales como el *Político* y las *Leyes;* me parece probable que la severidad de aquellos juicios proviene de Sócrates más que de Platón.[8] Según la *República,* el principio mismo

[8] Cuando el lenguaje de los diálogos anteriores es considerado como expresión de las opiniones personales de Platón, se explican los juicios más favorables de los últimos diálogos como debidos a la influencia dulcificante del tiempo en una mente lacerada por la muerte de Sócrates. Es posible, pero existe siempre la posibilidad psicológica de que los juicios más ásperos sean los del propio Sócrates. Su desilusión, a medida que el carácter de la democracia ateniense se hizo cada vez más mezquino y más duro en el transcurso de la gran guerra, era tanto más amarga por haber crecido durante los gloriosos "cincuenta años" anteriores a la guerra, y es de suponer que había esperado y supuesto muy diferentes cosas. En un diálogo muy posterior, el *Timeo,* Platón hace confesar a Sócrates que es algo así como un *doctrinaire* en política, debido a su falta de experiencia personal en la vida pública (*Timeo,* 19 d). Jenofonte (*Rec.,* I, II, 9) nos hace

de la democracia, si así puede llamarse, es la negativa a pretender una superioridad de inteligencia o de carácter como condición para la jefatura; en la comunidad democrática, como dice Nietzsche, hay "un rebaño y ningún pastor", y ésta es la razón por la que su destino normal es caer en manos de un "dictador" capaz y sin escrúpulos (o, como lo llamaban los griegos, un "tirano"). Igualmente severa es la condenación pronunciada por el *Gorgias* sobre los famosos directores de la democracia ateniense, de Temístocles a Pericles, con la excepción única, y en parte, de Arístides, el "Justo". Ninguno de ellos tenía el conocimiento del bien que es lo único absolutamente necesario en la vida, como vemos mediante dos consideraciones. Ninguno de ellos —ni siquiera Arístides— pudo transmitir cualquier bondad que poseyera a su propio hijo; y ninguno, excepto acaso Arístides, hizo el "alma" pública mejor por sus cuidados. Temístocles, Pericles y los demás hicieron a Atenas poderosa y rica; pero nada hicieron por la *moral* del pueblo; "llenaron la ciudad de navíos y dársenas, no de rectitud"; la dieron prosperidad mundana, pero no verdaderos ideales morales. Por esta razón se nos dice en el *Gorgias* que, no obstante que pudieron ser buenos "ayudas de cámara" del público, no pueden pretender haber sido sus "médicos", que es lo que deben ser los verdaderos hombres de Estado. Es evidente que, de hecho, Sócrates empleaba de manera habitual el género de argumentos, que Platón

saber que los sarcasmos acerca de la práctica democrática de ocupar por sorteo los puestos de la magistratura fue algo que se tuvo en cuenta en el caso contra Sócrates que está refutando.

le atribuye, acerca de la incapacidad de los hombres públicos atenienses de transmitir la "bondad" a sus hijos, como prueba de que su propia "bondad" aparente no era cosa genuina. En el *Menón* se introduce deliberadamente a Anito, quien le advierte que esta depreciación de los héroes nacionales es un deporte peligroso: clara indicación de que Platón creía que aquello había tenido mucho que ver en la provocación del ataque que condujo a su proceso.

De acuerdo con la concepción socrática, la debida organización de la sociedad sería aquella en la que la situación y la función social de cada individuo, estadista, soldado o productor, es determinada por la naturaleza de la obra que sus aptitudes, entendimiento y carácter le permiten realizar. Éste es precisamente el ideal encarnado en el boceto de la ciudad ideal que llena los libros primeros de la *República* de Platón. Hasta aquí, puede decirse que este esquema tiene una directa inspiración socrática. Mas hasta qué punto cada uno de sus detalles sea efectivamente de origen socrático, es otra cuestión, aunque es posible creer que tal sea su origen por uno de sus rasgos más originales, la proposición de admitir a las mujeres, en las mismas condiciones que a los hombres, en los empleos públicos, militares y civiles, y en la educación que da aptitud para ello. Que Sócrates, de hecho, sostenía este ideal parece demostrado por el hecho de que también Esquines, en su diálogo *Aspasia,* trata de la capacidad política de la propia Aspasia y de otras, y la habilidad militar que se creía había mostrado la real o legendaria princesa persa Rodogina. Asimismo Jenofonte pone incidentalmente en boca de su

Sócrates la tesis de que, mediante la preparación necesaria, una mujer es capaz de hacer las mismas cosas que un hombre.[9]

2. Teoría del conocimiento y método científico. Aristóteles señala en la *Metafísica* que "dos cosas deben, en justicia, adjudicarse a Sócrates: los argumentos inductivos y la definición universal".[10] Esto no nos lleva muy lejos; claramente se ve que Aristóteles no pretende tanto darnos una caracterización completa de Sócrates como especificar que ciertos elementos de su propia filosofía se derivan de aquél, y parece basar su afirmación simplemente en su lectura de los diálogos de Platón que se ocupan de este punto con detalle. El interés apologé-

[9] Véanse los fragmentos del *Aspasia* en las ediciones de Krauss y Dittmar. El testimonio de Jenofonte sobre la creencia de Sócrates de que "una mujer no está peor dotada por la naturaleza que un hombre, pero no es su igual en juicio y en fuerza física", se halla en el *Banquete*, II, 9. Por lo que se refiere al testimonio de Jenofonte acerca de la exigencia de *conocimiento* como única condición necesaria para la soberanía, véase *Recuerdos*, III, IX, 10, y compárese todo el contenido de II, VI, donde Sócrates disuade a Glaucón de hacer una entrada prematura en la vida pública, poniendo a la vista de todos su ignorancia sobre cuestiones militares y financieras. Que Jenofonte hable solamente de tal ignorancia de los hechos, y no de la más grave ignorancia de los "valores morales", me parece característica suya.

[10] *Metafísica* M. 1078 b 27. Algunos buenos estudiantes alemanes de época reciente han decidido negar que Sócrates estuviera realmente interesado en la "definición". Lo que es verdad en el sentido de que su interés no estaba en hacer clasificaciones teóricas por ellas mismas, sino en una regla práctica de conducta. Lo que justifica la expresión de Aristóteles es que éste pensaba en la estructura formal de obras como *Cármides, Laques, Protágoras, Menón, República*, IV.

tico de Jenofonte por la entereza moral de las lecciones de su viejo maestro, no le permite extenderse mucho sobre cualquier otra cosa. Nuestras probabilidades de descubrir algo más acerca de Sócrates como pensador sobre temas que no fueran estrictamente éticos dependen de la aceptación, como verdad histórica, de la narración autobiográfica puesta en su boca en el *Fedón* de Platón.[11] Ahora bien, me parece, como ya he dicho, que estamos obligados a ver esta narración como lo que Platón consideraba sustancialmente un hecho histórico. La otra alternativa es suponer que el relato de lo que Sócrates dijo de sí mismo en el último día de su vida, en presencia de cierto número de amigos íntimos, todos los cuales vivían aún cuando se publicó el relato, que de seguro leyeron, es una ficción que todos aquellos lectores descubrirían inmediatamente. No hay nadie que tenga el valor suficiente para aceptar enteramente tal teoría. Todo el mundo acepta, por ejemplo, como un hecho, la historia de la lectura de Sócrates del libro de Anaxágoras, y del desengaño que le produjo, aunque no tenemos ninguna prueba de ello, excepto la afirmación del *Fedón*. Pero esta afirmación es, en el *Fedón*, sólo el comienzo de un relato coherente y, por lo tanto, tenemos que aceptar el resto del relato como sustancialmente exacto, o bien tratar la afirmación inicial con el mismo escepticismo que al resto. Para mí hay pocas dudas sobre cuál sea la actitud más razonable. Desde luego, ningún hombre sensato negaría que Platón, como todo gran artista, mezcló

[11] *Fedón*, 96 a-100 c. El pasaje debe ser estudiado por entero cuidadosamente, lo mismo que las anotaciones hechas en la edición de Burnet (Oxford, 1911).

su propia mente con el tema de la obra. Pero es cosa enteramente distinta el asegurar que él, conscientemente, nos ofrece sus propios rasgos en un pretendido retrato de Sócrates.[12]

De acuerdo con el *Fedón,* por consiguiente, el efecto inmediato que produjo en Sócrates su descubrimiento de que Anaxágoras dogmatizaba acerca de la Naturaleza en la misma forma arbitraria que sus precursores, fue el llevarlo a forjar un nuevo *método* para la investigación de la verdad. Si no podemos descubrir la verdad acerca de las cosas por la observación directa de las cosas mismas, podemos intentar hacerlo examinando las *afirmaciones* o *teorías* (*logoi*), que damos acerca de ellas. La aparente forma indirecta del procedimiento es la razón de que Sócrates lo menosprecie humorísticamente, llamándolo "obra de aficionado". Desde luego, en realidad, sostiene que esto nos proporciona nuestra sola y única probabilidad de adquirir un conocimiento genuino. El procedimiento que describe es precisamente el que, como vemos tanto por Jenofonte[13] como por Platón, llamaba *dialéctico,* nombre que significa propiamente el método de "conversación". El pensamiento que explica el uso de este nombre es que la verdad tiene que ser alcanzada por la fuerza del diálogo, o debate, que

[12] Un gran retratista pone siempre algo propio en sus obras. Si se tratara de un artista inferior, el retrato sería diferente. Pero no da a quienes retrata su propia nariz o sus cejas.

[13] Un capítulo de cierta extensión en los *Recuerdos* (IV, VI) está dedicado a ejemplos sobre la manera en que Sócrates hizo "más dialécticos" a los que se asociaban con él. Según Jenofonte, lo logró instándolos a pensar con toda precisión y expresar su pensamiento de manera inteligible.

puede ser llevado a cabo entre dos investigadores, o también dentro del corazón de un solo investigador, cuando su alma se pregunta a sí misma y responde a sus propias interrogaciones. La verdad que no puede ser descubierta por la mera observación de los "hechos", puede hacerse surgir en la confrontación crítica de las interpretaciones rivales de ellos. Se logra, cuando se logra, como conclusión de un debate.

Este método de confrontación de "argumentos" o "teorías" rivales es el tema de las burlas ingeniosas y malignas de Aristófanes en *Las nubes.* Protágoras había dicho también, aunque en sentido muy diferente, que "existen dos argumentos acerca de todo", dos aspectos en cada caso, y que el arte de la defensa eficaz que él enseñaba tendía a hacer que el "caso más débil" —que presentado torpemente parecería el peor al auditorio— fuera "el más fuerte". Aristófanes da a esta inofensiva sentencia el sentido de que el objeto de la defensa es hacer que el caso moralmente peor aparezca como el mejor, y luego atribuye este procedimiento a Sócrates, con el resultado de que los "argumentos" rivales son llevados a la escena como la Virtud y el Vicio, y el Vicio, naturalmente, gana la batalla a la Virtud. Esto es farsa pura, pero da por supuesto, como su fundamento, el hecho de que, en la infancia de Platón, Sócrates era ya conocido como hombre interesado especialmente en la confrontación de "argumentos" de algún género.

El *Fedón* nos da una descripción sumamente detallada de la naturaleza de ese procedimiento. Consiste el método en que Sócrates empieza por alguna proposición que, por cualquier razón, pa-

rece verdadera. La llama su *hipótesis* inicial, y pasa a preguntarse a sí mismo "qué debe seguirse si esto se admite"; es decir, pasa a deducir sus consecuencias. Siendo por ahora indiscutible la verdad de la *hipótesis* inicial, todo cuanto se deduzca de ella se acepta asimismo como verdad, y todo cuanto entre en conflicto con ella como falso. De esta suerte, lo que el método da por supuesto es simplemente que la verdad es un sistema coherente, y que no hay nada que pueda ser verdadero si está en conflicto con un principio verdadero. Debemos señalar, naturalmente, que el supuesto principio, que Sócrates llama su *hipótesis,* no es considerado como hipotético en el sentido de ser una "pura suposición". Sócrates lo considera como punto de partida de un argumento porque lo supone verdadero, o porque es terreno común a él y a su interlocutor. Por otra parte, no se trata de presentarlo como verdad final evidente por sí misma. Puede ser puesta en duda, y en ese caso necesita ser defendida presentándola como consecuencia de alguna *hipótesis* más definitiva y menos discutible. La regla importante de este método es que la pregunta: ¿qué consecuencias se deducen de la *hipótesis*?, y la pregunta: ¿es la *hipótesis* misma verdadera?, deben mantenerse separadas. En tanto que nos ocupemos de la primera cuestión, la de las consecuencias, la *hipótesis* misma debe considerarse indiscutible.

Hasta este punto, el método atribuido a Sócrates en el *Fedón* es claramente, en principio, el único sendero probado hacia la verdad en la teoría científica, hasta nuestros días. El contraste entre el procedimiento directo de los físicos jonios, que a nada condujo, y el método de estudiar las cosas en las

"afirmaciones" que de ellas hacemos, es precisamente el trazado por De Morgan entre el método erróneo de Bacon, quien asume que los hechos están ahí para *sacar una teoría de* ellos, y el método seguro de Newton, quien trata los hechos como medio de *probar la teoría*.[14] La única notable diferencia es que Sócrates no hace ninguna referencia especial a la *comprobación* de la teoría mediante la confrontación de las consecuencias teóricas con el hecho en observación. Sin embargo, la comprobación encuentra su lugar adecuado en la elaboración del pensamiento socrático hecha por Platón y su Academia, cuyo nombre técnico para designar una teoría científica que claramente da cuenta de todos los hechos relevantes observados, era el de una *hipótesis* que "salva las apariencias". (Las "apariencias" son los hechos tal como se observan; "salvarlas" es dar cuenta de ellas en forma coherente.) Naturalmente, ni Sócrates ni Platón podían haber imaginado la extensión moderna de la comprobación por experimentos expresamente ideados para ese fin.

Hasta este punto, existe testimonio independiente de que las afirmaciones del *Fedón* acerca del método de Sócrates son históricas. Jenofonte se dio cuenta de que la práctica socrática, cuando alguna de sus tesis era discutida, era "retrotraer toda la discusión a la *hipótesis*"; esto es, a la posición inicial que era terreno común para él y para su contrincante,[15] aunque esto, desde luego, puede significar meramente que Jenofonte había leído el *Fedón* y no encontró razón alguna para desconfiar de sus afirmaciones. Pienso que es más significativo

[14] A. De Morgan, *A Budget of Paradoxes* (2a ed.), I, 88.
[15] *Recuerdos,* IV, VI, 13.

que Platón aparentemente haga referirse a Protágoras, sin explicación adicional, al método de tomar alguna proposición como una *hipótesis* que no puede ponerse en duda —en tanto que nos ocupemos de descubrir sus consecuencias—, como algo particularmente característico de Sócrates, en un diálogo que simula haberse celebrado antes del nacimiento del propio Platón.[16] Es más, podemos ver de dónde ha derivado Sócrates probablemente la idea de este método. La deducción rigurosa de las consecuencias de una *hipótesis* era el método peculiar del famoso Zenón de Elea, si bien eran las *hipótesis* de sus contrincantes las que trataba de esa manera, a fin de desacreditarlos, demostrando que llevaban a consecuencias imposibles, como se le hace explicar ante el joven Sócrates en el *Parménides* de Platón.[17]

Hasta este punto, muchos estudiantes escrupulosos de las pruebas, si no todos, estarían probablemente de acuerdo con nosotros. La mayoría se negará a dar el paso siguiente, aceptando como verdad fundamental, de acuerdo con los hechos, lo que la narración del *Fedón* dice después acerca de la naturaleza de la *hipótesis* particular adoptada por Sócrates como base de su pensamiento. Ésta, se dice, no es otra cosa que la famosa "Teoría de las Ideas", y comúnmente se admite sin pruebas, o sin más pruebas que unas cuantas expresiones ambiguas de Aristóteles, que esa doctrina fue descubierta

16 *Protágoras,* 351 e. La palabra *hipótesis* no es usada aquí; pero Protágoras propone a Sócrates discutir la tesis de que el bien es placer "en tu forma habitual", deduciendo sus consecuencias.

17 *Parménides,* 128 c-e.

por Platón después de la muerte de Sócrates. Por mi parte, creo, con Burnet, que es inconcebible que un pensador presente al mundo un descubrimiento eminentemente original y propio como algo que, de tiempo atrás, era familiar a cierto número de contemporáneos, que aún vivían y que, seguramente, leerían su obra y descubrirían cualquier falsedad. Sostengo, por consiguiente, que debemos aceptar las afirmaciones del *Fedón* como sustancialmente verdaderas y ajustadas a los hechos, y hemos de explicar el testimonio de Aristóteles, si lo aceptamos como algo más que mera conjetura suya, de manera tal que no contradiga a Platón. Debemos recordar, naturalmente, que Platón ha mezclado su propia personalidad con el sujeto de su obra en el momento mismo de describirlo; pero debemos considerar esto como algo inevitable y sin que haya en ello una distorsión consciente de la verdad.

El problema que había dejado perplejo a Sócrates era el dc la "generación y la corrupción". ¿Por qué aparece una cosa en el mundo o por qué desaparece de él? ¿Por qué muestra una cosa alguna cualidad que antes no tenía, o pierde otra que tenía? Los físicos tenían respuesta para esta pregunta: encontraron las causas de los cambios en los agentes físicos, que asignaban de manera varia y arbitraria. La reflexión sobre las implicaciones de la tesis de Anaxágoras acerca de la *Razón* como origen del orden en el mundo, sugirió a Sócrates que aquellos agentes físicos, fuesen lo que fuesen, son en el mejor caso únicamente causas *concomitantes* o condiciones indispensables de un acontecimiento; la causa real es, en cada caso, que lo *mejor* es que

las cosas sean como son, y en un mundo ordenado racionalmente cada cosa estará dispuesta en la *mejor* forma posible. Así, Sócrates introdujo en la filosofía la concepción "teleológica" o "finalista" del orden del universo como realización de un final de valor absoluto, que fue plenamente elaborado y transmitido a tiempos posteriores como herencia principal del pensamiento filosófico griego, por Platón, Aristóteles y Plotino.

El abandono del viejo método *ingenuo* de intentar descubrir la verdad por una simple observación de "los hechos", significa, naturalmente, que Sócrates no podía soñar con aprender, por observación directa, lo que son los detalles particulares del orden cósmico y por qué es lo *mejor* que sean como son. Pero su convicción de que existe un orden inteligible en todo, y que es un orden sabio, dábale una concepción característica mediante la cual podía plantearse la cuestión de por qué una cosa se genera o corrompe, adquiere o pierde un rasgo. Él mismo habla de esta actitud en el *Fedón* como algo conocido a sus oyentes, algo que éstos le habían oído repetidamente. Si una cosa se convierte en lo que antes no era, si, por ejemplo, se convierte en bella, se debe siempre a la misma y única razón de que la Belleza se "ha hecho presente" a la cosa; si cesa de ser bella, la Belleza se ha "retirado" de ella. O bien, con otras palabras, una cosa bella lo es justamente porque "participa" de la Belleza y en tanto que participa de ella; una figura es triangular justo en tanto que "participa de" el triángulo y porque "participa" de él; y así sucesivamente. La Belleza, o como lo expresa la lengua griega, "*lo* Bello", "*lo* triangular", etc., son

lo que esta doctrina llama Formas o Modelos (*eidé, ideai*),[18] y una cosa es lo que es, tiene los caracteres que tiene, porque "participa" de las Formas de las cuales "participa". Además es necesario señalar los siguientes puntos importantes acerca de estas Formas: 1) Las "cosas que participan de una Forma" son, todas ellas, perecederas; se generan y corrompen, pero la Forma, la Belleza, *el* Triángulo, etc., ni se generan ni se corrompen; se trata estrictamente de lo que Whitehead llama un "objeto *eterno*". 2) Las cosas que percibimos por nuestros sentidos solamente "participan de" o "se parecen a" las Formas imperfectamente. Nosotros nunca vemos una vara perfectamente recta, o una lámina exactamente triangular, y quizá nunca nos encontraremos con un acto de perfecta justicia. Vemos sólo varas más o menos rectas y asimismo láminas más o menos triangulares, y encontramos al paso actos de mayor o menor justicia. Pero "la línea recta" o "el triángulo" de los que nos habla el geómetra son perfectamente recta la una y perfectamente triangular el otro, y la justicia de que habla el moralista es un deber, es justicia perfecta. 3) Las cosas que "participan de la Forma" pueden ser casi infinitas; la Forma misma es estrictamente única. Incluso en geometría, cuando hablamos de muchos triángulos que se supone son perfectamente triangulares, lo que interesa probar al geómetra no son las propiedades de este o aquel triángulo,

18 Resulta equívoco llamarlos, como es usual desde tanto tiempo atrás, *Ideas*, ya que esto nos hace pensar que son los *pensamientos* de alguien, "ideas en la cabeza de alguien", precisamente lo que la teoría *no* significa.

sino las de "el" triángulo.[19] Y siempre es la Forma, nunca esta o aquella cosa que "participa de" una Forma, la que es el objeto del que hablamos en ciencia. Yo *sé* que es una verdad científica que cualesquiera dos lados de un triángulo deben ser mayores que el tercer lado; yo no *sé* que dos lados de esta lámina que está delante de mí deban ser mayores que el tercero, puesto que no *sé* si esta lámina visible es realmente un triángulo.

Nos gustaría, naturalmente, si fuera posible, saber algo más acerca de estas Formas. ¿De qué cosas hay Formas (y, en consecuencia, de qué cosas podemos tener conocimiento científico)? Además, ¿constituyen las Formas un sistema de algún género? Podemos ver, por las alusiones polémicas de Aristóteles, que en una fecha posterior, la Academia platónica tenía repuesta a estas cuestiones, aunque no siempre fueron respuestas concordantes, y que Aristóteles no encontraba que todas fueran satisfactorias. Pero no tenemos derecho a leer en el *Fedón* desarrollos que pertenecen a la vejez de Platón, y hasta podemos pensar que quizá en la *República* Platón "colorea" inconscientemente su retrato de Sócrates más de lo que cree, conforme avanza su argumento. Por los ejemplos dados en el *Fedón* mismo, parecería que, en lo que pensaba principalmente Sócrates es, por una parte, en los objetos de los cuales el matemático puede darnos definiciones perfectas y absolutas en geometría y en aritmética y, por otra parte, en los patrones y normas ideales del moralista (*el* número 3, *el* triángu-

19 Podemos verlo en una interesante forma lingüística; por ejemplo, en geometría analítica se habla de "*la* ecuación del círculo", o en aritmética de "*el* número seis".

lo, *lo* Justo, etc.). Y esta impresión es confirmada por un diálogo escrito por Platón en un periodo posterior de su carrera, el *Parménides,* en el cual Sócrates expone su teoría a los grandes filósofos eléatas, Parménides y Zenón, y la defiende, no muy satisfactoriamente, contra la crítica de aquéllos. Se le hace decir allí[20] que está completamente seguro de que hay Formas de cosas tales como Igual y Desigual, Unidad, Multitud, Justo, Bueno; pero que duda de que haya Forma de Hombre, Fuego, Agua, y que duda todavía más de que las haya de Pelo, Lodo, Suciedad. De hecho, está seguro de lo que dice en Matemática y Moral, pero está muy inseguro en cualquier otra cosa. Podemos inferir que el primer impulso para la formación de la teoría provino de la reflexión acerca de la verdad matemática y moral. Esto es lo que debiéramos esperar si la doctrina tuvo su origen en Sócrates, y si éste fue el hombre que Platón describe. La misma terminología empleada parece provenir en el primer caso de los matemáticos pitagóricos. Hay buenas pruebas de que la palabra *eidos* era el viejo término pitagórico dado a la "figura", sentido de la palabra que persiste en algunas frases estereotipadas de Euclides y de otros geómetras del siglo III, aunque su palabra usual para nombrar la *figura* es diferente (*schema*).[21] Con frecuencia, Platón presenta a Sócrates profundamente impresionado por la necesidad de patrones morales que puedan decidir las controversias acerca de lo malo y de lo bueno, como se resuelven las discusiones acerca del

[20] *Parménides,* 129-130.

[21] El mismo sentido de "modelos" explica nuestros modismos como "figuras retóricas" y "figuras del silogismo".

área o del volumen mediante la geometría, o los desacuerdos acerca del peso recurriendo a la balanza.

Vemos que esa doctrina es un primer intento de hacer justicia al factor *a priori* del conocimiento, la *universalidad* y la *necesidad* de las verdades científicas más claramente evidentes en las proposiciones de la matemática pura y de la ética pura, y que estas disciplinas son tomadas como modelo de lo que debiera ser toda ciencia. Así comprendemos por qué las Formas han sido identificadas por los filósofos de épocas posteriores, con los "universales", los "conceptos", las "nociones de clases". Pero hablar de ellas en esta forma implica una trasposición, realmente antihistórica, de un pensamiento más simple. Significa hacer hablar a Sócrates como Aristóteles o como Kant, lo que no puede hacerse sin riesgo de equívoco, aunque su doctrina es la verdadera fuente de la de aquéllos. Si queremos evitar ese equívoco, lo mejor es decir simplemente que la Forma (sea lo que fuere) es lo que nos proponemos denotar siempre que usamos un "nombre común" significativo, como sujeto de una proposición estricta y absolutamente verdadera, el objeto acerca del cual aquella proposición hace una afirmación verdadera. Tales objetos, y no los sensibles descubiertos en la percepción física, son, según Sócrates, lo más real que existe, y lo único verdaderamente real. El alma, como vimos, tiene una sola actividad fundamental: la de *conocer* las realidades tal como son realmente, y sólo conociendo las Formas se realiza esa actividad felizmente. Cuando la inteligencia no se halla frente a frente con la Forma, tenemos solamente *opinión* o *creencia; creencia*

que, desde luego, puede ser en muchos casos absolutamente suficiente para las necesidades de la vida diaria; pero no tenemos *conocimiento;* falta el elemento de "conexión *necesaria*".

¿Constituyen las Formas, que son los objetos propios del conocimiento genuino, un conjunto o sistema organizado? Deberían constituirlo, sin duda alguna, ya que, según el *Fedón,* toda la doctrina acerca de ellas, como explicación del "generarse y corromperse", está inspirada por la convicción aún más definitiva de que, en un mundo interpenetrado por la inteligencia, todas las cosas están ordenadas de la mejor manera posible, y el Bien —él mismo una Forma— es, por consiguiente, la causa del orden total. Esto se halla estrictamente de acuerdo con un famoso pasaje de la *República,*[22] en el que Sócrates dice que el Bien, o la Forma del bien, ocupa la misma posición suprema y central en el mundo de las Formas captado por la inteligencia, que su "hijo", el Sol, ocupa en el mundo visible. Así como el Sol, en el mundo visible, es la fuente tanto de la vida de las cosas que vemos como de la luz por la que las vemos, así el Bien en el mundo abierto al pensamiento es la fuente tanto de la realidad de las Formas que captamos como del conocimiento que nos hace captarlas. Y como el Sol, a pesar de ser la fuente de la luz y del crecimiento, no es ni la una ni el otro, igualmente el Bien no es ni el "ser" ni el "conocimiento", sino algo que es el origen trascendental de ambos. Pero Sócrates se ve obligado a confesar que así como la hazaña suprema de la visión corpórea es el ser capaz de ver al Sol, igualmente el triunfo supremo y más difícil

22 *República,* 506 d-509 b.

de la inteligencia es conocer el Bien. Él mismo, en este pasaje, confiesa su propia incapacidad para hablar de ello a no ser en parábolas o metáforas. Por lo general, se ha pensado que, en este pasaje, Platón habla de una especulación personal suya, no soñada siquiera por el Maestro cuya voz toma prestada. En vista de la íntima conexión hecha en las páginas "autobiográficas" del *Fedón* entre la *hipótesis* de las Formas y la convicción de que el Bien es la causa universal, encuentro difícil aceptar esta opinión. Me parece más bien que el lenguaje y el conjunto de imágenes de este espléndido pasaje son los de Platón en su "juventud dorada"; pero que el pensamiento es el exigido por las meditaciones nacidas de la primera lectura del libro de Anaxágoras.

Es evidente que la doctrina de las Formas, en la forma en que, en mi opinión, debemos atribuirla a Sócrates, crea dificultades al tiempo que las destruye. En particular, deja sin explicación alguna la relación de la Forma con el hecho sensible que llama su "presencia", o su "ser participación de" ella. ¿Acaso lo que nosotros llamamos una cosa sensible es meramente un ensamblaje temporal de Formas, o "universales"?, y si es algo más ¿qué otra cosa es? Nadie ha señalado estas dificultades más incisivamente que el propio Platón en su diálogo *Parménides,* y, por lo menos, parece claro que la forma final de la doctrina platónica, que tenemos que reconstruir imperfectamente por los datos enigmáticos de Aristóteles, fue un intento de encontrar respuesta al problema. Aristóteles mismo quedó tan perplejo ante los resultados, que llegó a tratar toda la doctrina de las Formas como un intento

equivocado de separar los "caracteres universales" de las cosas sensibles individuales de las cosas mismas, para después establecer estas "abstracciones" como una segunda serie de cosas supersensibles, que de algún modo producen las cosas que vemos y manejamos. Es, dice, como si un hombre que tuviera que contar un número de objetos imaginara que debía empezar por duplicarlo. El Estagirita creyó haberse librado para siempre de un problema irreal e insoluble gracias a su propia fórmula de que la "forma" existe solamente *en* la cosa sensible individual, y es justo su "carácter esencial". Sin embargo, el problema existe todavía, a pesar de Aristóteles, como una verdadera *crux* en los últimos intentos de crear una filosofía de las ciencias. Todavía nos preguntamos cuál es el *status* de los "objetos científicos". ¿Qué *son* exactamente las cosas acerca de las cuales discurren el matemático y el físico? O bien, ¿qué es un "ideal" moral? Y ¿cuál es la relación del "objeto científico" con las cosas que tocamos o vemos?; ¿cómo, además, se relacionan el "valor" y el "hecho"? La filosofía natural y la filosofía moral están aún lejos de encontrar una respuesta final a estos interrogantes y más lejos aún de haber escapado a la necesidad de plantearlos. La grandeza singular de Sócrates se basa en el hecho de que fue él el primero en plantearlos con clara comprensión de lo que estaba haciendo.

Varios de los compañeros de Sócrates se convirtieron, tras la muerte del Maestro, en jefes de escuelas filosóficas; y uno de ellos, Antístenes, fue un prolífico escritor. Ha sido corriente llamar a estos hombres y a sus partidarios los "socráticos meno-

res". A mi modo de ver, esta expresión, que refleja el esquematismo artificial de la biografía alejandrina, está muy poco justificada. Los oponentes megáricos de Aristóteles, en el siglo IV, sus contemporáneos, Diógenes y los otros excéntricos a quienes el pueblo apodó los "Cínicos", los moralistas hedonistas de Cirene en el siglo III, estaban afiliados a Sócrates a través de Euclides, Antístenes y Aristipo, respectivamente. Pero no hay testimonio alguno de la existencia de una escuela cirenaica antes de la época de los sucesores de Alejandro; los megáricos, violentos opositores de Aristóteles, defendían concepciones claramente incompatibles con el estricto monismo atribuido por todas nuestras autoridades a Euclides; aunque Diógenes y sus imitadores profesaban gran veneración a Antístenes, no resulta muy claro que ellos mismos lo consideraran su "fundador". Y Euclides, Arístipo, Antístenes, eran todos ellos más bien amigos y admiradores de Sócrates y no sus "discípulos". Las doctrinas de Euclides eran herencia directa de los eléatas; de Arístipo se dice expresamente que no tenía doctrina de ninguna clase; las paradojas por las cuales Antístenes es recordado principalmente, su negación de la posibilidad de contradicción, etc., no provienen de Sócrates, sino de los "sofistas". Sócrates, en todo lo que realmente importa, tuvo sólo un "sucesor": Platón.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Sería imposible dar, en una obra como ésta, un resumen completo del enorme acervo literario —bueno y malo— que gira en torno a Sócrates y a su significación. Debo contentarme con mencionar unas cuantas obras recientes que, en mi opinión, serán útiles o sugerentes a mis lectores.

Adam, J., ediciones de la *Apología* (1905), *Critón* (1891), *Eutrifón* (1890) y *Protágoras* (1893), de Platón. (Cambridge University Press.)

Bruns, I., *Das literarische Porträt der Griechen* (1896).

Burnet, J., *Greek Philosophy. Thales to Plato* (Oxford, 1914).

—, "The Socratic Concept of the Soul", en los *Proceedings of the British Academy*, 1915-16, pp. 235 *ss.*

—, artículo "Socrates", en la *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. XI.

—, *The "Phaedo" of Plato* (Oxford, 1911).

—, *The "Euthyphro", "Apology" and "Crito" of Plato* (Oxford, 1924).

Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle* (Londres, 1950). [Trad. esp., *Los filósofos griegos*, FCE, México, 1953, Breviario 88; pp. 65 *ss.*]

Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (FCE, México, 1957; pp. 389 *ss.*).

Ritter, C., *Sokrates* (Tubinga, 1931).

Robin, L., ediciones del *Fedón* y del *Simposio* (*Banquete*) de Platón, en la *Collection des Universités de France*.

Taylor, A. E., "Plato's Biography of Socrates", en los *Proceedings of the British Academy*, 1917-18, pp. 93 *ss.*

[De los diálogos de Platón y de los *Recuerdos* de Jenofonte existen numerosas ediciones en español. Las traducciones más conocidas de Platón son las de P. de Azcárate y J. D. García Bacca; los escritos socráticos de Jenofonte han sido traducidos también por J. D. García Bacca.]

Sobre el trasfondo histórico de la vida de Sócrates remitiré al lector familiarizado con el alemán, principalmente a los

tomos IV y V de la *Geschichte des Altertums*, de E. Meyer; si bien la obra más antigua de Grote conserva aún gran parte de su valor.

He hecho pocas referencias a la literatura del siglo XIX, pues me parece que, a pesar de su valor, sigue en su mayor parte una línea equivocada al desconfiar del relato platónico. Sin embargo, de esta vasta literatura, recomendaría especialmente, por su erudición y sano juicio, la obra de Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*. La versión alejandrina de la vida de Sócrates accesible a quienes lean inglés, gracias a la traducción de R. D. Hicks, *Diogenes Laertius, Text and Translation* (Loeb Classical Library, Heinemann, 1925, t. I, pp. 148-177). Son dignas de mencionarse también dos juiciosas e instructivas obras que tratan del aspecto "erótico" de Sócrates tal como lo describe Platón, R. Lagerborg, *Die platonische Liebe* (Leipzig, 1926) y el ensayo más breve de C. Ritter, *Platonische Liebe* (Tubinga, 1931). Recomiendo particularmente el primero y más extenso de estos dos libros.

Hay mucho de valioso en las grandes obras de C. Ritter y U. von Wilamowitz-Moellendorf, ambas tituladas *Platon;* si bien Sócrates es, naturalmente, sólo tema incidental de ellas. En A. Diès, *Autour de Platon* (París, t. I, pp. 127-243), tenemos un buen resumen de las teorías recientes acerca del mérito de las diversas autoridades.

ÍNDICE DE NOMBRES Y OBRAS CITADOS

ÍNDICE GENERAL

